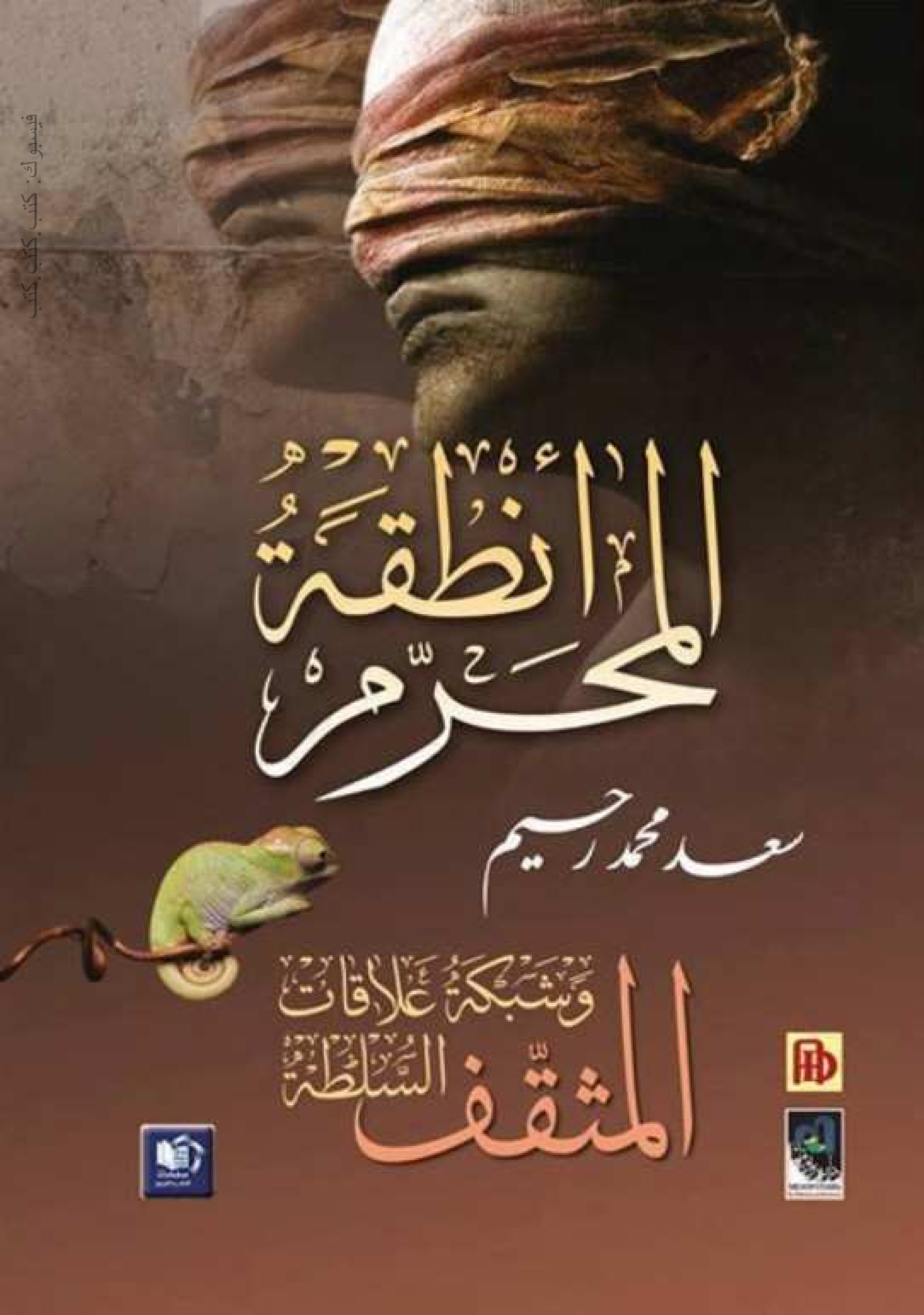

المنطقة المحرمة
سعد محمد رحيم
المثقف وشبكة علاقات السلطة

الكتاب: أنطقة المحرم

المثقف وشبكة علاقات السلطة

المؤلف: سعد محمد رحيم




الطبعة الأولى: 2013

عدد النسخ: 1000

عدد الصفحات: 192

قياس الكتاب: 17*24

isbn: 978-9933-495-

التنفيذ والإخراج الفني: دار صفحات

دار ميزوبوتاميا

للطباعة والنشر والتوزيع

بغداد – شارع المتنبي

موبايل: 07905139941

البريد الالكتروني: mazin24@ymail.com

صفحات للدراسات والنشر

سورية ـ دمشق ـ ص.ب: 3397

هاتف: 095 13 22 11 00963

تلفاكس: 013 33 22 11 00963

www.darsafahat.com

info@darsafahat.com






سعد محمد رحيم

# أنطقة المحرّم

## المثقف وشبكة علاقات السلطة

2013

# الفهرست

# مدخل

# المثقف، ومعادلة السلطة ـ المعرفة

يجري عندنا، عربياً، في الغالب، تناول إشكالية العلاقة بين السلطة والمعرفة، في ضمن خطاطة تختزل السلطة في المؤسسة السياسية الحاكمة، والمعرفة في الإنتاج الثقافي والفكري لشريحة المثقفين، وعبر تصوّر ذي بعد واحد عن صراع أبدي بين السياسي والمثقف الذي هو، في المنظور ذاك، ليس سوى الكاتب الأدبي أو الفكري أو الأكاديمي، والمهتم نظرياً بالشأن الإنساني والداعية إلى ترسيخ قيم الحرية والعدالة والمساواة والحق والجمال، الخ، لتتموضع السلطة في مقابل المعرفة، كأن لا تداخل أو اشتباك بينهما. وفي الحقيقة فإنه لا توجد سلطة لا تنتج هي ذاتها معرفة بمعونة مثقفين عضويين، وإلا لن تكون سلطة، فهي في هذه الحالة ستفقد واحداً من شروط قوتها واستمراريتها. ولا توجد معرفة تُنتج وتتكون خارج إطار علاقات السلطة. ويدعونا فوكو إلى التخلي عن فكرة أن المعرفة لا يمكنها أن تُنتج وتتطور إلا حين تكون علاقات السلطة معلّقة، وخارج أوامرها ومتطلباتها ومصالحها. وكما يقول فإن؛ "السلطة والمعرفة تستلزمان مباشرة بعضهما بعضاً، وإنه لا توجد علاقة سلطوية، دون تكوين متلازم لحقل معرفي، ولا توجد معرفة لا تستلزم ولا تكوّن في الوقت نفسه علاقات سلطوية". وبحسب فوكو أيضاً فليس نشاط فاعل المعرفة هو الذي ينتج معرفة، مفيدة أو معيقة للسلطة، "بل السلطة - المعرفة والسياقات والصراعات التي تعترضها والتي تتكون هي منها، هي التي تحدد أشكال المعرفة وميادينها الممكنة".

يستحوذ هوى السلطة على الجميع، حتى تكاد تتحول إلى واحدة من الرغبات الأساسية (الغريزية). فكل فرد (كائن بشري) يسعى لتكون له دائرة تأثيره وتحكّمه، أي مجال سلطته، بدءاً من الطفل الذي يتملق والديه، أو يشاكس من أجل الحصول على الاهتمام، وحتى السلطة السياسية أو الدينية التي ترمي إلى التحكم من خلال خلق الأجساد الطيّعة وترويض الإرادات. والإنسان لا يني يفكر بالسلطة. فالسلطة موجودة، بعدِّها علاقات قوى، ومجالات تأثير ونفوذ وآليات تحكم وسيطرة. فكل ما ينزع إلى التحكم والسيطرة، بأي شكل، هو سلطة، أو مشروع سلطة. وليس من السهل التحرر من تحكم السلطة. فطالما أن هذا التحكم يتخذ صيغاً وآليات ومسارات غاية في التعقيد والتخفي، فإن الذات، غالباً ما، تجد نفسها واقعة في قبضة سلطة معينة، أو خاضعة للقواعد التي وضعتها السلطة من أجل مصالحها وضمان ديمومتها. وتزداد السلطة قوة

بقدر ما يتنازل الخاضعون لها عن مساحات أوسع من حرياتهم. وكلما حبس العقل المفكر نفسه في الحدود المرسومة له من قبل السلطة يكون قد منح تلك السلطة قوة اكبر.

والمثقف، أو المفكر، في هذا السياق، وبهذا المعنى يتحول نفسه، إلى طالب سلطة، أو سلطة، على هدي خياراته ومواقفه. إن عمل المثقف (الممانع) وهو يدس أنفه في الشأن السياسي في سبيل المثال، أن يحدّ، ما أمكن، من غلواء السلطة. وأن يفضح آلياتها التي تمارس من خلالها القهر والقمع. ولاسيما تلك الخفية والمواربة، ليوسع مجال تأثيره هو (المثقف/ المفكر)، أي سلطته. فالسلطة السياسية، كما هو شأن السلطات القمعية الأخرى (حيث تنزع كل سلطة في علاقتها مع غيرها، مهما ادّعت، إلى نوع من القمع للآخر ومحاولة إخضاعه)، تحاول الاستحواذ على مجالات السلطات الأخرى واستثمارها في التأثير والتحكم والسيطرة بالشكل الذي يحقق لها أهدافها المعلنة والمستترة، ومصالحها الخاصة.

إن الفرد (المثقف) لا يواجه السلطة كونها ممأسسة ومنتجة خطاب (تعيد إنتاجه باستمرار) فحسب، بل يواجه أثرها في المكان والزمان؛ أثر السلطة وهو ينتشر مثل غابة من الفزاعات تخيف طائر الفكر وتشل تحليقه وانتقالاته. ولا يفكر المثقف، وبالتالي لا ينتج خطاب فكر ومعرفة إلاّ في إطار علاقته بالسلطة (مساندة أو ممانعة). فإذا افترضنا أن المثقف ينتج معرفة بالضد من السلطة فإن فحوى هذه المعرفة يتعالق مع سياق إنتاجها التاريخي. فلا يفكر المثقف إلا بتأثير من الخارج، ولكن ليس من الخارج وحده. فبينما تترك تجربة الذات المفكرة في تاريخ تعاطيها مع السلطات المختلفة رواسب تتحول بمرور الوقت إلى كتلة ممانعة داخلية تعيق الجريان الحر للفكر، فذلك التاريخ يخلّف، إذن، الجبهة الأولى المعادية التي تحملها الذات المفكرة معها قدراً ليس من اليسير التخلص منه. وحتى حين يكون المرء وحيداً بينه وبين نفسه. وحتى حين يفترض جمهوراً من المتلقين متحرراً إلى حد بعيد. وحتى حين يجد نفسه في مناخ حر ومفتوح لا أثر للسلطات التقليدية فيه، تلك التي ردعته طويلاً، فإنه تحت ضغط موانعه اللاواعية هذه يكون قد خضع للسلطة الأكثر مواربة والأكثر دهاءً وتأثيراً.

كانت الرأسمالية التي باتت تسيّر العالم، اليوم، على وفق قوانينها هي الخالقة للمراقبة التأديبية والأجساد الطيعة، كما يذهب إلى ذلك فوكو، وهنا يكون الهدف الرئيس للسلطة التأديبية هو إنتاج كائن بشري يمكن معاملته كجسد طيّع، مع وجوب أن

يكون هذا الجسد الطيّع جسداً منتجاً. ولأجل ذلك، من وجهة نظره، فإن تطور التكنولوجيا السياسية قد سبق تطور السيرورة الاقتصادية المتمثلة بتراكم رؤوس الأموال؛ "فلم يكن بالإمكان أبداً تلبية المتطلبات الجديدة للرأسمالية لولا إدخال أفراد مؤدبين ومنضبطين في جهاز الإنتاج". وبطبيعة الحال يفترض خلق الجسد الطيّع إخضاعه لنمط معرفة (مجموعة من القوانين والأوامر والنواهي والقناعات والنظم والمعايير) تسيّره، من غير أن يبدو أنه مكره على هذا. ومع الرأسمالية صارت الحياة هي المستهدفة؛ "إن الحياة هي التي باتت تمثّل، أكثر من الحق، رهان الصراعات السياسية، رغم أن هذه الأخيرة، تُصاغ في عبارات حقوقية، الحق في الحياة وفي الاستمتاع بالجسم، الحق في الصحة والسعادة، وفي إشباع الحاجات.. أي ذلك الحق الذي تجاهله النظام القضائي الكلاسيكي بقوة".

ويلاحظ فوكو أن المثقف أو الكاتب كان يتكلم فيما مضى لغة الحق، وبات عليه اليوم أن يتكلم لغة الحياة. فبعدما كانت فردية المثقف أو الكاتب تطابق موقع رجل قانون مثقف، منتجاً أثراً شمولياً فإن ذلك الموقع قد تبدّل الآن؛ "لقد صار المثقف يتقلب اليوم بين أمكنة نوعية وبين نقاط فردية؛ عالم ذري، عالم بالوراثيات، إعلامي، عالم صيدلة، الخ، منتجاً بذلك آثار عرضانية شمولية، مؤدياً دور نقطة تلاق وتقاطع متميزة". ففوكو يطلب من المثقف التنازل عن فكرة (المعرفة الكلية أو الكونية) والاكتفاء بمجال اختصاصي جزئي ليُجري فيه "بعض الزحزحات والتغييرات الجزئية على تقسيماتنا ومقولاتنا الثقافية. عليه أن يفعل كل ذلك بهدف تحقيق شيء أساسي واحد هو؛ التساؤل المستمر حول بديهياتنا وقناعاتنا التي لا تُمس" بحسب ما تذكر فرانسوا دوس في كتابها الصغير الممتع (عالم فوكو).

وإذا كانت السلطة تنجح بقدر ما تخفي من ميكانيزماتها (آلياتها) في السيطرة والتحكم فإن المثقف، حتى يمارس سلطته وينجح عليه أن يكشف تلك الميكانزمات الخفية (بنظمها ومعاييرها)، ويفضح ما تنطوي عليه من استغلال أو استعباد أو ظلم، الخ. والمثقف الحر هو ذلك الذي يستطيع أن يلعب بحذاقة في الفراغات التي تتركها تلك العلاقات، وبذا سيجد نفسه متبنياً، من غير أن يعي، قواعد اللعبة التي لم يضعها هو.. إن المثقف يمارس سلطته بقدر ما يستطيع أن يغدو بؤرة مقاومة للسلطة أو السلطات القائمة والفاعلة، وممثلة للحياة حيث تتجلى وتتوهج في الحرية، إذ تتأسس خطوة المثقف الأولى في التمرد على تجاوزات السلطة التي تؤذي كينونة الإنسان بعدِّها ذاتاً وعقلاً

وحرية. وهذا لن يحصل من غير معرفة قواعد اللعبة واستثمارها حسب الممكن، أو تغييرها إن سنحت الفرصة. وترتبط فاعلية المثقف (بعدِّه سلطة/ قوة) في اكتشافه للكيفية التي تعمل بها السلطة وتحقق ذاتها في الممارسة. وهو لا يسعى إلى التحرر كلياً من تأثير السلطات كلها، فذلك وهم ما بعده وهم، لكنه يريد تحسين قواعد اللعبة معها بحيث يوسع قدر ما يمكن من مساحة تأثير سلطته على حساب مساحة تأثير أية سلطة أخرى. وفاعلية خطابه تُقاس بمقدار ما يغيّر من خريطة علاقات القوى في المجتمع. ومثلما نعرف فإن هذه الفاعلية محدودة في النطاق العربي لضعف عناصر الخطاب (الثقافي)، والقوة القاهرة للمؤسسات الضابطة، وطبيعة المجتمع المتلقي لذلك الخطاب والخاضع لسطوة تلك المؤسسات وخطاباتها. ويبقى الرهان في كيفية خلق وضع تحسب فيه السلطة أو السلطات القامعة أياً كانت هويتها، حساب المثقف وقوة خطابه حين يُبرز سؤال الحرية في مقابل سلطة الضبط والتحكم، وسؤال النقد في مقابل سلطة الدوغما، وسؤال الذات (الجسد) في مقابل سلطة المؤسسة الضابطة.

لا يمارس المثقف وظيفته أو سلطته في فراغ، خارج الأطر التي تحددها تأثيرات السلطة، وإنما على الثغرات المتروكة في ضمن علاقات القوى المشكِّلة للسلطة تلك. ولن يستطيع أن يكون فاعلاً اجتماعياً منتجاً وخلاقاً إلا حين يعي موقعه في خريطة علاقات القوى في المجتمع. وأي مجتمع هو في الحصيلة النهائية مجموعة من أقطاب أو مراكز قوى يرغب كل منها في أوسع مدى من الانتشار والاستحواذ. وكل منها، في ضوء حسابات عقلانية ومنطقية، لن يفترض القضاء نهائياً على بقية الأقطاب والمراكز، لا لأنه يخشى البقاء وحيداً، بل لأنه سيفقد عندئذ متعة ممارسة السلطة، وأيضاً لإدراكه استحالة أداء دور إله كلي القدرة. فلا وجود لسلطة مطلقة في الكون الإنساني. وأشد السلطات قدرة تعمل في مجال تأثير سلطات مختلفة، وتحسب حساب حتى أولئك الذين تمارس عليهم سلطتها وتخضعهم لإرادتها. فلكل سلطة، مهما كانت قادرة، حد معين تتوقف عنده. وأيضاً لا يمكن تصور سلطة من غير قوة (قوى) مقابلة. إذ يجب أن تمارس السلطة تأثيرها على قوة (قوى) أخرى حيث تتجسد كعلاقة بين قوتين أو أكثر. والقدرة على التأثر بحسب فوكو هي بمثابة مادة القوة، بينما القدرة على التأثير هي بمثابة دالة القوة.

إذن، السلطة لن تكون جديرة بتسمية سلطة من غير اتجاهات مقاومة أي (سلطات مضادة) تدخل معها في علاقات؛ صراع أو تحالف أو تواطؤ. وفي العموم يعتمد اقتصاد

السلطة المهيمنة على طبيعة علاقات القوى وجغرافية صراعاتها في المجال الذي تتحرك فيه، أو تجعله في أفق إستراتيجياتها . وهي في المآل الأخير ترغب بأكبر قدر من الربح على صُعد التأثير والتحكم والسيطرة مع ضمانات استمرارها . والسلطة تبحث، في النطاق الذي تشمله أهدافها ، عن المناطق الرخوة والفراغات كي توسع من انتشارها . وإن ما يعينها أو يعيقها في هذا الأمر مجموعة عوامل ذاتية؛ قوتها ، درجة نشاطها ، مرونتها في الحركة، فاعلية إستراتيجيتها ، آليات عملها ، قدرتها على الأداء، الخ. وأخرى موضوعية: قوة ومرونة وإستراتيجيات، وآليات فعل، والقدرة على الأداء والإدارة عند السلطات الأخرى المضادة لها ، وحتى المساندة والمتحالفة أو المتواطئة، فضلاً عن طبيعة الوسط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الذي تتحرك فيه السلطة، أي مجمل ما يشكل عناصر واتجاهات الواقع الموضوعي المحيط بها ..

# المثقف والدور السياسي
# إشكالية المفهوم والوظيفة

إذا لم يكن المجتمع المدني قد وجد حقاً في البلاد العربية فإن الفرد/ المواطن لم يعثر بعد على إمكانية أن يوجد ويكون. فهل نستطيع، هنا، الكلام عن وجود (مثقفين) "بالمعنى المتعارف عليه في المجتمعات المحمية التي تسود فيها دولة القانون" على وفق تعبير محمد آركون الذي يحدد مفهوم المثقف بأنه "ذلك العامل المنخرط في أعمال معرفية تتطلب بالضرورة استخداماً نقدياً للعقل"؟.

وإذا قلنا أن مجتمعنا المدني هو نسخة مشوهة عن النموذج الغربي. وإن ذلك قد أفرز الحركة الثقافية المشوهة. ألا يكون من حقنا، إذن، أن نتساءل عن إمكانية نشوء ذلك المثقف الآخر عربياً.. المثقف الفعال إن صح التعبير، والذي يطرح أسئلة الإنسان والواقع والمستقبل، كما كان شأن المثقفين الأوروبيين في القرنيين السابع عشر والثامن عشر، والمثقفين الروس في القرن التاسع عشر، الذين مهّدوا، من خلال أفكارهم وإبداعاتهم، للتحوّلات الكبرى التي شهدتها بلدانهم فيما بعد؟.

والآن ألا تفرض تحديات القرن الواحد والعشرين صياغة جديدة لمفهوم المثقف؟. وهذا السؤال يحيل إلى وجهه الآخر؛ هل كفَّ المثقف عن أداء وظيفته السابقة؟. وهل كانت وظيفته التي اعتقد أنه يؤديها في المجتمع والزمان والعالم محض أوهام تساقطت أمام ضربات الواقع؟. هل المثقف حالم كبير استبد به حلمه لزمن طويل، وهو قابع وسط الخراب. وحين استيقظ وجد الخراب قد استفحل وامتد إلى نفسه وعقله، ورؤياه أيضاً؟.

ثمة من يعوّل على المثقف ودوره، وعلى العامل الثقافي في تحقيق التحوّل الاجتماعي والحضاري. ولكن بمراجعة سريعة لتاريخنا المعاصر نجد أن هذا المثقف، غالباً، ما وقع في ذلك الوهم الذي صوّر له مكانة أعلى من المجتمع. وفاعلية طليعية/ قيادية، يبدو أنه لم يكن أهلاً لها. بعدما اكتشف أنه ما كان سوى بطل كارتوني حسن

النية وقصير النظر. وأنه طوال الوقت كان يقفز في الفراغ.. هذا المثقف أصبح أحد اثنين. إما أنه أقصي وهُمِّش، ولم يسمع صوته أحد، ولم تتردد إلاّ أصداء خافتة عن صوته (الشعاراتي) الذي أراده جهورياً. أو أنه أُدمج ليكون عازفاً في الجوقة الهائلة التي تحمد السلطات القائمة وتُسبّح باسمها. كما أن مشاريعه القاصرة التي تبنتها بعض الأنظمة العربية قد آلت إلى خيبات وكوارث.

كان المعنى السائد عربياً لمصطلح "المثقف" أقرب إلى المفهوم الروسي "الأنتلجنسيا" منه إلى المفهوم الفرنسي (**Intellectual**)، وقد ميّز أدغار مورانا بين المقولتين حيث تتحدد الأولى بظهور المثقفين في وسط جمهرة غير مثقفة، وسلطة بربرية. بينما الثانية تتحدد في مجتمع له تناقضات أقل حدة. وتنتشر الثقافة فيه داخل مجال مهم من المجتمع.

إن المثقفين العرب الذين برزوا منذ عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر وحتى الاهتزازات العنيفة (نكبة 1948 ـ هزيمة حزيران 1967 ـ احتلال بيروت 1982 ـ حروب الخليج 1980، 1990، 2003) يمكن عدّهم من الأنتلجنسيا، وقد تبنوا مفهوم "غرامشي" أيضاً عن المثقف العضوي الذي يقوم بأداء دور في المجتمع. وفي دائرة الصدمات التي تلقوها تباعاً ألا يصبح من الضروري أن يبحثوا عن تسمية أخرى، بمفهوم مغاير، ومحتوى مختلف ـ متجاوز غير ذاك الذي كان سائداً ومقبولاً قبل عقود قليلة، بعد تلكؤ مشروع النهضة العربية، وفشل برامج الأحزاب والأنظمة السياسية؟. ألا نكون قد انتهينا، إجرائياً، من المفهومين "الأنتلجنسيا، والعضوي". مع إدراك أن المفهوم الفرنسي (**Intellectual**)، يواجه إشكالية كون هذا النمط لا يتوفر على شروط البيئة الثقافية والسياسية الحاضنة عربياً؟.

غالباً ما قيل أن المثقف العربي يعاني من اغتراب مزدوج، او إزدواجية تضعه موضع المغترب بين فضاءين ثقافيين/ فكريين:

ـ الفضاء الثقافي/ الفكري العربي القديم.

ـ الفضاء الثقافي/ الفكري الغربي الحديث والمعاصر.

وهذا ما جعله (أي المثقف) مستلباً وضائعاً. لأنه لم يستطع أن يتمثل، من خلال منهج جدلي ـ نقدي، الفضاءين المذكورين في سبيل أن يتخطاهما معاً. فباتت قوى شتى تحاول إقصاءه وتهميشه، أو إخضاعه.. قوى الفكر السلفي/ الأصولي من جهة، وقوى

الفكر التغريبي (من الغرب) من جهة ثانية، والأنظمة الشمولية بما تبثها من إيديولوجيا تعبّر عن رؤاها المضببة والقصيرة النظر، وعن مصالحها الضيقة، أو تموّه ـ عبرها ـ على لا شرعيتها، من جهة أخرى.

وفي عالم اليوم صار المنتجون في حقول الاقتصاد المختلفة، والتكنوقراط، والعسكر، ورجال الدين، والسياسيون، والإعلاميون المحترفون، وصانعو الإعلانات، ونجوم السينما والتلفاز والرياضة هم الموجهون للرأي العام، وليس المثقف بالمعنى التقليدي للمفهوم. وهذا الذي يدّعي أنه مثقف، وأن له دوراً واضحاً، ووظيفة محددة داخل الكيان الاجتماعي وجد نفسه على حين غفلة، في وضع ملتبس، وهو يواجَه بأسئلة مقلقة وقاسية تمس ماهية وجوده، وتشكك بدوره ووظيفته الذي، يعتقد أنه يؤديهما في المسار التاريخي لحركة المجتمع! حتى ليبدو وكأن المجتمع المعاصر (المنظم إدارياً وتقنياً ـ مؤسساتياً) ليس بحاجة إلى المثقف النمطي (التقليدي)، بعد أن أخذت أجهزة الإعلام الموجهة تصوغ للمجتمع تصوراً عن العالم (سطحياً، استهلاكياً براقاً ومضللاً) بديلاً عن ذلك الذي كان المثقفون النمطيون (التقليديون) يسوّقونه.

ومع ولوجنا القرن الواحد والعشرين، حيث تتميز أدوار الفاعلين الاجتماعيين، وتهيمن التقنيات الحديثة على الحياة الاجتماعية، وتساهم في إعادة بلورة أشكال هذه المؤسسات ـ وظائفها وآليات عملها وحركيتها ـ وعلاقاتها فيما بينها ومع المجتمع أيضاً، يبحث ذلك الكائن الذي يطلق على نفسه تسمية (مثقف) عن مكان ودور ووظيفة. وقبل هذا وذاك عن تحديد لماهيته في ظل الشروط الصارمة المتغيرة لعصر ليس طابعه السرعة فحسب، وإنما الشمولية كذلك، بالمعنى السلبي للمفهوم.

إذن من هو المثقف الذي تحتاجه مجتمعاتنا العربية في وضعها الراهن؟.

المثقف منتج الأسئلة:

حين يقتنع المثقف تماماً، ويكف عن طرح الأسئلة، وينام خالي البال، مطمئناً، ويعتقد أن كل شيء هو في وضعه الصحيح. عند ذاك يكون قد خلع عنه رداء المثقف ليغدو أي شيء آخر.. المثقف كائن مهموم بالأسئلة. هو يبتكرها نكاية بالواقع والتاريخ. لا لشيء إلاّ لأنه ضاق ذرعاً بهما. إنه يولد في لحظة الأزمة، حين يكون هناك شيء ما، ليس على ما يرام.. إن وظيفته تنبثق ها هنا، ووظيفته هذه فضائحية. فهو إذ يسأل فإنه إنما يعري ويكشف العورات.

المثقف كائن يتحرش بالمحرّمات، ويتجاوز على القداسات الزائفة، ولا يأبه بالمستور.. المثقف كائن مقلق ومحيّر. يعرض أمن وسكينة العقول القانعة إلى الخطر. وهو مصدر تهديد لكل سلطة.. إنه كائن شاغله الفكر.. لا الفكر المجرد، المنمط، الجاهز. وإنما الفكر الذي له صلة حية ودائمة بالإنسان والحياة والتاريخ والعقل والكون والوجود، والماضي والمستقبل. فهو من يطرح المعضلات الفكرية والواقعية والوجودية، ويكوّن تصوراً بشأنها.

المثقف ليس ذلك الشخص الذي يثير مشاكل عابرة، بل هو الذي يشخّص إشكاليات العالم ويضعها تحت المجهر، وتحت المشرط النقدي. فلم تعد وظيفته تختص بطرح يقينيات لا يطالها الشك. بل تسليم اليقينيات إلى المحاكمة العقلية.

وإذا كان جميع الأفراد الأسوياء في مجتمع ما يتعايشون مع الثقافة السائدة. ويسلكون حسب معاييرها. ويكررون مقولاتها ومبادئها. أي يعيدون إنتاجها يوماً بعد آخر فإن المثقف ليس هو الكائن الذي يشبه هؤلاء، أو يتماهى معهم. بل هو ذلك الذي يقف في الداخل والخارج، في الوقت نفسه. منتمياً ومنفصلاً في آن معاً.. مشتغلاً في منطقة هذه الثقافة، وناقداً إياها في آن معاً.. متجذراً في أرض هذه الثقافة، وواصلاً إياها مع فضاءات الثقافات الأخرى في آن معاً.

انطلاقاً من هذا كله يمكننا أن نتساءل؛ هل أقصي المثقف وهُمِّش (عربياً) لأن المؤسسات القائمة حالياً أشد قمعاً في حقيقتها، من خلال ما تمتلك من وسائل (ليس طابعها العنف دائماً) قياساً إلى المؤسسات وأنماط السلطات الاستبدادية القديمة؟. أو لأن السلطات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والإيديولوجية بما تخلق من تابوات (محرمات). وبما تستخدم من حيل، ووسائل صد، وإستراتيجيات، استطاعت أن تدمج المجتمع في شكل (قطيع)، وتخلق الفكر ذا البعد الواحد، لينزع عن المثقف دوره ووظيفته، ويقصيه ويُهمِّشه، إن لم نقل يصفّيه؟.

وهل نستطيع القول أن دور المثقف (النمطي) كان في عالمنا العربي، والعالم الثالث، مرتبطاً بمرحلة تاريخية هي الانتقال بالمجتمعات المستعمرة التقليدية إلى طور الاستقلال والتحديث، فاستبدلت هذه المجتمعات المثقف (النمطي) بالتقني والسياسي المحترف والإعلامي المحترف، والمتخصصين في فروع العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية والتقنية الدقيقة؟.

ثمَّ، أليست المؤسسات الحديثة، المسيّرة على وفق آليات وموجهات ومقاصد خفية وظاهرة، ترى أنه لا حاجة لها إلى ما يُقلق طمأنينتها، ويخرجها من أوهامها، ويكشف ما تنطوي عليها من زيف ومصالح ضيقة. ولهذا تنبذ المثقف وتلقيه خارج أطرها؟!.

يقترح علي حرب أن يجري تجاوز نمطية وقصور مفهوم (المثقف) بمفهوم آخر هو (المفكر) الذي يفكر "بخلاف المثقف وبعكسه، فهو يركز نقده على جبهة الممتنع ولهذا نراه يهتم بتفكيك العوائق الذاتية كما تتمثل في عادات الذهن وقوالب الفهم وأنظمة المعرفة وآليات الخطاب، على النحو الذي يتيح له أن يبتكر ويجدد، سواء في حقول التفكير وأصعدة الفهم، أو في الأفكار والعدة المفهومية، أو في شكل التفكير ونمط التعاطي مع المفاهيم". بينما يركز المثقف نقده على جبهة الممنوع "أي ما يمنع من خارج، سواء بسبب المحرمات والضغوطات الاجتماعية، أو من قبل السلطات المختلفة، السياسية والدينية، أو الأكاديمية في بعض الأحيان". ليصبح المفكر ناقداً للمثقف ووضعه ووظيفته.. يبتكر المفاهيم، ويساهم في صناعة الثقافة، ولا يقتصر على تداولها واستهلاكها.

ولكن ألا يفترض بالمفكر (المثقف الناقد) أن يمارس نقده على الجبهتين معاً اللتين هما (الممنوع والممتنع)؟. وهل في الإمكان الفصل بين هذين العائقين على صعيد الممارسة؟.

يعتقد السياسي أنه يمتلك الأجوبة الشافية عن أسئلة الواقع والتاريخ بينما يبقى المثقف في شك من ذلك فيعوض عن هذه الفجوة بطرح مزيد من الأسئلة، وبفرشة واسعة من الإجابات.

وأخيراً، ألسنا بمعاييرنا الحالية لتوصيف (المثقف) نكون إزاء نسبة أقل ممن يمكن توصيفهم بالمثقفين قياساً إلى عدد أفراد المجتمع - أقل بكثير من نسبة أولئك الذين كنا نسميهم بالمثقفين قبل عقود قليلة؟.

ليكن فهؤلاء، اليوم، يقفون وحيدين بوجودهم القلق المقلق والمرير، باحثين عن كوّة نور في وسط الظلام المحيط. ليجدوا أنفسهم محاصرين بتابوات أكثر مما واجهها المثقفون قبل قرن من الزمان، وفاقدين اليقين. وربما في هذه النقطة يكمن خلاصهم. إنهم لم يعودوا يدّعون التعالي والنخبوية والوثوقية. وهم حتى هذه اللحظة، ربما، لم يتوفروا على مشروع جديد. ومع هذا فإن قوتهم تتمثل في قدرتهم على نقد وتفكيك مشاريع الأمس الخائبة، وإنتاج وطرح الأسئلة.. وهذا هو رهانهم الأول.



تقوم النظريات الوثوقية ـ الإيديولوجيات ـ على بنية رافضة لأي سؤال شكّاك، مناوئ، ومضاد ينبثق من داخلها، أو يتعرض لها من الخارج. وما المثقف سوى ذلك الكائن الذي يبث الحياة في مثل هذا السؤال.

وعلى الرغم من أن سند المثقف التقليدي، ولا سيما في العالم الثالث كان ــ الإيديولوجيا ـ فقد صار المثقف الآن، يبحث عن سند آخر بعدما أضحت الإيديولوجيا بمعناها الدوغمائي كلمة مذمومة.. هنا انتقل المثقف إلى الضفة الأخرى فلم يعد ذلك الذي يؤمن بإيديولوجيا شمولية، أو يبشر بيوتوبيا سعيدة، بل الذي يتبنى منهجاً فعالاً يستخدمه في مقاربة ونقد الإيديولوجيات والواقع الاجتماعي/ التاريخي، ويشتغل في الحقل المعرفي الذي يستوعب السياسي ولا يرتهن به. ذلك أن الإيديولوجيا تتصلب حين نجعل من مقتضيات السياسة حدوداً للمعرفة التي تموت داخل أية حدود.

ها هنا يكمن خطر أن نرهن الثقافي بالسياسي، لا لأن العاملين هذين يشتغلان بآليتين مختلفتين وحسب، ولا لأنهما يتحركان في مستويات قد تتداخل أحياناً، لكنها لا تتطابق في الغالب، بل لأن إستراتيجيات الثقافة شيء ومناورات السياسة شيء آخر. فالمثقف الذي يدخل منطقة السياسي عليه ألاّ ينسى كونه حامل همٍّ ومشروع ثقافيين، وليس طالب مصلحة وسلطة. والسياسي يعمل وينتج خطابه من دون اعتبار كبير للأخلاق بينما المثقف يضع الأخلاق في صلب خطابه، أو هكذا يفترض به.

## المثقف وخانق السياسة:

من أجل أفكارهم، غالباً ما، أعطى المثقفون من أرصدة أجسادهم وأرواحهم ضرائب باهظة، مبعدين إلى المنافي، أو مسجونين في المعتقلات، أو مهددين يتآكلهم القلق والخوف، ناهيك عن أولئك الذين قضوا شهداء في سبيل حرية البشر وكرامتهم، وحقهم في الحياة. وكانوا في ذلك كله والجين دروب السياسة وإشكالاتها، وكان من المثقفين من عدَّ تياراً سياسياً أو حزباً أو جبهة معارضة لوحده ليكون داخل أتون السياسة وخارجه في الوقت نفسه، وأسماء من قبيل (ماركس، سارتر، مالرو، فرانز فانون، ماركيوز، دوبريه، غرامشي، طه حسين) هي أمثلة على ذلك.

والمثقف هو هذا، أو هكذا ينبغي أن يكون؛ يرى أبعد وأعمق من العقائدي المتعصب، والسياسي التقليدي، ورجل السلطة.. قادر دوماً على اكتشاف الخلل، وعلى إنضاج

تصوراته بشأن الحاضر والمستقبل. ويمتلك الجرأة في أن يعترف بخطئه إن أخطأ، وأن يقول (لا) كلما توجب عليه ذلك.

ومذ يبدأ المثقف بالانزياح عن المألوف يغدو في قلب السياسة. وإذا كان المثقف هو اللاعب في حقل المعنى، والمتربص العنيد لأخطاء العالم بالعين الناقدة، فإن الشأن السياسي هو شأن هذا المثقف أولاً.

ويكون السياسي مثقفاً بالمعنى الذي حدده غرامشي من أن البشر جميعهم مثقفون، ولكنه ليس كذلك دائماً لمّا نؤطر مفهوم المثقف من خلال أداء الوظيفة الفكرية والإبداعية. فالمرء يغادر منطقة السياسة ويدخل منطقة الثقافة بقدر ما يتملص من المأزق الإيديولوجي الدوغمائي، أو يتسامى فوق المصالح الضيقة ليراجع بحرية القناعات الراسخة ويبتكر المفاهيم، ويقول رأيه من غير مواربة للسلطات القائمة ـ السياسية والاجتماعية والأخلاقية ـ ويجعل في النهاية من المعرفة سلطة، ومن الحوار آلية عمل فعالة، ومن الحرية وسيلة وغاية.

وإذ ننعت المثقفين بالنخبة نمنح هذا المفهوم بعداً سياسياً، فالنخبة هي الشريحة التي تفترض نفسها قائدة للفعل الاجتماعي، وتطالب الآخرين أن يعترفوا لها بهذا الدور. ولكن؛ متى وكيف يصبح المثقفون نخبة؟ وهل أعترف المجتمع للمثقفين بهذا الموقع، أم أن ذلك كان وهماً من أوهامهم كما يقول علي حرب؟

وأيضاً؛ هل هي الظروف الموضوعية، في العالم الثالث، لا سيما في بلداننا العربية ما دفع المثقفين لدخول حلبة السياسة، أم أن المثقف يعوّض بالسياسة عن فشله في أداء الوظيفة الثقافية؟

هل السياسي مثقف؟.. في أي مرحلة، بعد انغماسه بلعبة السياسة يكف المرء عن كونه مثقفاً؟ وهل هذا الفصل، بين المثقف والسياسي ضروري؟

وإذا ما حددنا مفهوم المثقف بأنه؛ ذلك الفاعل الاجتماعي الذي ينشغل بقضية المعنى، ويمتلك منهجاً نقدياً ورؤية للعالم والتاريخ، ويرفض الوثوقية الجامدة، ويسعى لفتح مجالات وآفاق جديدة في عالم الفكر، فهل يستطيع هذا المثقف، أبداً، أن يكون سياسياً ينخرط في لعبة السياسة وبمعنيين لها: (الاعتقاد بإيديولوجيا ثبوتية). أو؛ (إن حقائق القوة والمصالح هي التي تسيّر العالم، وليست المبادئ)؟. وفي كثير من الأحيان، ولا سيما عند الأحزاب ذات الطابع الفاشي، يتلازم المعنيان بمفارقة عجيبة. وقبل ذلك؛ إذا

كان مفهوم المثقف مرتبطاً بالمجتمع المدني ومؤسساته، أفلا نصادف إشكالية كبيرة حين نتحدث عن (مثقف عربي) في مجتمعنا الذي لم ينبن بعد مؤسساتياً ـ مدنياً؟.

إن خيار السياسة للمثقف العربي لم يكن بدافع الترف، أو البحث عن السلطة بقدر ما كان نتيجة للعوامل التاريخية التي أحاطت بالمجتمعات العربية منذ غزو نابليون لمصر في العام 1798 وما أعقبته من أحداث معقدة أصبح معها الفعل السياسي رهاناً دراماتيكياً للخروج من واقع التخلف الذي تعرّف عليه المثقفون وتحسسوه قبل غيرهم، فوجدوا في السياسة الوسيلة الناجعة، أو ربما الوحيدة للنهوض الفكري والعلمي والحضاري لتغدو السياسة بعدئذ عقبة أمام أداء وظيفتهم الثقافية، وأعني بها الإبداع، والنقد بمعناه العميق ونطاقه الواسع ـ من النص، إلى المجتمع والتاريخ. فبعد أن تجسّد الموقف السياسي للمثقف العربي، وفي الغالب، من خلال انتمائه إلى حزب من الأحزاب، وإيمانه بعقيدة هذا الحزب، أو على الأقل تعلقه بإيديولوجيا معينة والدفاع عنها حتى في حالة عدم انتمائه فعلياً افتقد هذا المثقف لشرطين هامين من شروط وجوده مثقفاً، وهما؛ الحرية والاستقلال في الرأي والتفكير.

لقد باتت وظيفة هذا المثقف تتلخص في شرح إيديولوجية حزبه والدفاع عنها، وتسويغ سلوكيات الحزب الصحيحة والخاطئة، بدل أن يكون مصدر نقد وتقويم لهما.

من هنا كوّنت السياسة وإفرازات اللعبة السياسية بعداً ملتبساً من أبعاد شخصية المثقف العربي. وإذ استندت هذه السياسة على قاعدة فكرية دوغمائية قتلت عند المثقف العربي حسه النقدي، وشوهت رؤيته للأحداث والظواهر والأفكار. وبقيت الحقائق قريبة تحت أرنبة أنفه، ولكن غالباً لم يكن يراها بالوضوح الكافي. ولذلك فإن تصوراته عنها كانت مموهة وزائفة. والأدهى أنه كان يؤمن بتصوراته تلك إيماناً يقينياً لا يتزعزع، ويكون مستعداً، أحياناً، لممارسة العنف من أجلها. وهذا يفسر إلى حد بعيد، التاريخ الإشكالي للسياسة العربية والثقافة العربية المعاصرتين.

عانت الثقافة العربية طويلاً من عسر التنفس في خانق السياسة. فقد ظلت تابعة لهذه السياسة بدلاً من أن تكون موجِّهة لها، أو حتى مستقلة عنها. فلعبة السياسة ألحقت ضرراً بليغاً بالثقافة العربية، ولا سيما بعد أن انتقلت أشكال التعصب القبلي والعرقي والطائفي إلى صميم المشهد السياسي، ومن ثم الثقافي العربي، وأصبحت تلك الأشكال بمثابة الخلفية اللاواعية المحركة والمحددة لسلوك وقناعات كثر من المثقفين والساسة العرب.

في هذه النقطة التراجيكوميدية الحرجة صُنعت متاهة السياسي العربي وشقاء المثقف العربي.



حين تصبح الحقيقة على يد السياسي الضحية الأولى، على المثقف أن ينبري لإنقاذها. وعلى المثقف أن يعيد ترتيب وضع العالم من خلال أفكاره وإبداعه كلما عاث فيه السياسي فساداً. وعلى المثقف أن يقض مضجع السياسي، وأن يقلق راحته، ويسلبه طمأنينة النوم كي لا يتمادى - السياسي - ويعبث بحق ليس له. لهذا فإن "المثقف سيقترف - كما يقول سلمان رشدي - واحداً من أكثر أعمال الاستسلام خسة في التاريخ إذا ما ترك مهمة رسم العالم لرجل السياسة".

## خطاب السلطة - خطاب الثقافة

تحضر السلطة - أية سلطة - عبر خطاب ما، عبر لغة. فالسلطة إذ تتجسد سياسياً في الواقع على وفق مبدأ الإخضاع لا بد أن تسوّغ فعلها، فنجدها تتكلم، تنشئ خطابها وتختار شكل لغتها، فليست ثمة سلطة بلا لغة، بلا كلام، بلا خطاب. والسلطة الشمولية، ذات الطابع الفاشي تطرح خطابها "لغتها" على أنه خطاب تام، ولغة كاملة مكتفية بذاتها، خطاب قائم على مصادرة حق أي خطاب آخر، ولغة تنبذ أية لغة أخرى بعد أن يتأسسا (الخطاب ولغته) على ثنائيات قاطعة (حلال/ حرام، حق/ باطل، أبيض/ أسود). لذا فإن السلطة الشمولية لا تحاور بل تفرض.. إن خطاب الآخر يُختزل ويُفنّد ويُقتل داخل خطابها.. خطاب الآخر يُنتزع من سياقه ويُقطّع ويُشوه، ومن ثم يُلقى به في منطقة المدنس والمحرم.

الآخر لا يتكلم.. لا يمثل نفسه وإنما يُمثّل في متن الخطاب الشمولي. وهذا التمثيل يغدو جزءاً هاماً وأساسياً من بنية هذا الخطاب، ذلك أن الـ (أنا) ينبغي أن تقوم بالضد من الآخر وخطابها بالضد من خطابه، إلاّ أن الآخر لا يجلس في الطرف المواجه من الطاولة، وخطابه لا يبث بحرية. إن الآخر يُقصى، وخطابه يُختزل ويُهمّش، لكن يجب أن يوجد - هكذا - من أجل اكتمال عناصر الخطاب الشمولي، ذي الطابع الفاشي.. إنه - أي الآخر - النقيض السلبي المدان مسبقاً لتسويغ سلطة الـ (أنا) الشمولية.

## المثقف والسلطة:

المثقف هو وليد إشكالية علاقته مع السلطة، أو بالأحرى إشكالية علاقة الثقافة بالسلطة، لأن لا ثقافة تنشأ خارج شروط ومحددات وتأثيرات سلطة ما من حيث أن الأخيرة هي شبكة مؤسسات وإستراتيجيات وممارسات. وتعمل هذه الفرضية في المناخ العربي بصورة أشد التباساً وتعقيداً، ذلك أن السلطة في هذا المناخ هي سلطات، تستقل بعضها عن بعضها الآخر في الظاهر، وقد تتصادم أيضاً، إلاّ أنها تتواشج في العمق، أو تقيم تآلفات محسوبة في ضوء مصالحها المتشابكة، ولا سيما حين تواجه هذه المصالح تهديدات عميقة وجدية. وفي لعبة المزايدات واستعارة الشعارات والمقولات (الواحدة من الأخرى) وتبادل المواقع أحياناً يتخلق ذلك الركام الهائل من المحرمات وآليات (المراقبة والعقاب) وتتوطد ركائز إيديولوجيا تعمم على المجتمع. تُختصر في النهاية بمجموعة من القناعات والمعتقدات المتشحة بالقداسة. فتروِّض من خلالها الأغلبية الجاهلة، بعد إتباع سياسات تجهيل طويلة الأمد. وتنسف فرص الحوار والمراجعة والنقد، فتتلاشى ممكنات التنمية الثقافية.

أما الأقلية المثقفة التي استطاعت الإفلات من الفخ ـ فخ التجهيل ـ نسبياً فإنها ستجد نفسها أما مدمجة في إطار موجبات خطاب السلطة، أي تحول المثقف ها هنا إلى داعية لما تقوله فحوى ذلك الخطاب. وإما مقصية ومهمشة، ومهددة بالنفي أو بالتصفية. وفي أفضل الأحوال حين تكون تلك الأقلية/ النخبة قد اكتسبت خبرتها من طول تجربتها الفجائعية المريرة فإنها قد تكون قادرة على المناورة وتضليل السلطة، والتحرش بالمقدس الزائف، والتحوّل، وإن بعد معاناة، إلى سلطة مضادة بمستطاعها تهريب خطابها الملغوم بقدرة النقض (لا).

كانت رهانات السلطة المتشربة بالإيديولوجية الفاشية/ الشمولية ـ أي القائمة على التعصب ورفض الحوار وإلغاء الآخر ـ هي في الإبقاء على الأرضية الجدباء للجهل المعرفي حيث يكون من المحال انبثاق السؤال النقدي، أو ظهور المؤسسة المضادة/ السالبة.

إن كل خطاب يفترض منطقياً مخاطباً، وإذ ذاك يقترح حواراً، لكن خطاب السلطة الشمولية يرفض أسئلة الآخر لأنه خطاب مغلق ذو بعد واحد. فالسلطة الشمولية تتمركز حول ذاتها، مقصية الآخر إلى المدار، وأحياناً حتى خارج المدار، وهي بهذا تضع المعايير وتصدر الأحكام، فوجودها في المركز يمنحها القوة التي هي الحق، كما تزعم، وما عداها، إن لم يخضع ليس إلاّ الباطل، والسلطة هذه، هنا، تشيع لغتها/ خطابها تعبيراً عن ذات

تقدمها على أنها معقولـة (بغض النظر عن معقولية طروحاتها) وهـذه المعقولية تجدها مطابقة للواقع والتاريخ، وفي نطاق هذه الحلقة المغلقة تحقق تلك الذات نفسها، فهي مركز، أي قوة، أي حق، أي معقول، أي واقعي وتاريخي. وهذا ما يسوّغ كونها مركزاً.. إنها الفرضية القسرية التي يبنى على أساسها الخطاب التسويغي/ الديماغوجي الذي ينعت خطاب الآخر، إذا ما عارض أو ناقض أو نقد خطابها بأنه خطاب متهافت لأنه صادر عن مدار أو من خارج المدار، وليس عن مركز، ولأنه كذلك فهو لا يمثل قوة، ولأنه يواجه الحق فهو باطل، ولأنه يواجه المعقول فهو لا معقول، ولأنه يواجه الواقعي التاريخي فهو إذن لا واقعي، ولا تاريخي.

إن قناعة السلطة الشمولية بأنها المركز/ الحق المطلق لا يمكِّنها من الدخول في حوار مع الآخر، ولا يمكِّنها حتى من الحوار مع ذاتها، وهي بهذا تكون ضحية أوهامها، وتكون تاريخها تاريخ تتابعات وتداخلات مأساوية من الأخطاء والخطايا المكررة والمتوالدة التي ستقودها إلى الهزيمة في النهاية.

## الخطاب السياسي والثقافي العربي:

لم تنتج النخب السياسية العربية سوى خطاب سياسي فضفاض ومسطح يفتقر إلى العمق الاستراتيجي والمنطق العقلاني والحس التاريخي. يناغي انفعالات الفئات الجاهلة، ومعتقداتها البالية بدل أن يتجه من منطلق علمي/ نقدي إلى إضاءة الخريطة المعقدة للإشكاليات التي يعانيها المجتمع. فهو خطاب لا يطرح أيا من مشاكل السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة...الخ، بدقة وجدية وجرأة، وإنما يحلّق عاليا، مهوِّماً في فضاء البلاغة الرثة. يكاد يفقد صلته بالزمان والمكان وعالم البشر وهذا الخطاب هو الذي يتسيد اليوم إعلامياً إلا باستثناءات معدودة، ويترك المجتمع في شغل عما يحصل فيه ومعه وحوله، وكأنه مغيب أو مسرنم لا يدري (ماذا وكيف ولماذا ومن أين وإلى أين)؟.

وتحيق الكارثة عندما يكون خطاب الثقافة صدى باهتاً، سلبياً لخطاب السلطة السياسية بالمكونات والموجهات والاتجاهات ذاتها، وتكون الآليات المولدة للخطابين واحدة، فيطمئن السياسي إذ ذاك، ويفقد المثقف شَرطي وجوده وفعاليته، وأعني بهما (الاستقلال والحرية). أما إذا تمرد المثقف وراح ينتج خطابه بعيداً عن تأثيرات السلطة السياسية وإيديولوجيتها فإنه عندئذ سيضمن إنتاج خطاب مغاير، يفتح أفقاً آخر، ويعرض السياسي وخطابه للارتباك.

ما يحصل في العراق، الآن، هو محاولة استدراج لخطاب الثقافة ليكون مناظراً لخطابات سلطات ومؤسسات سياسية/ أيديولوجية مقترحة، وبهذا فإن بعضاً من المثقفين الذين حافظوا في سنوات الرعب والألم والموت على نقاء ثقافتهم وموضوعيتها راحوا يستسلمون ببساطة، ويتبنون (مكونات وموجهات واتجاهات) خطابات كانت معارضة لخطابات السلطة السياسية القائمة حينها، والتي باتت تطرح نفسها اليوم بالشعارات عينها، وبالبنى اللغوية البلاغية المبتذلة عينها، وبالعنتريات التي ما قتلت ذبابة، على حد تعبير الراحل نزار قباني، عينها.

وبهذا يفقد المثقف فرصة جديدة، ربما لن تتاح له ثانية حتى أمد بعيد، بتقديم خطابه ليكون بوساطته، ومن خلاله، قوة ضغط مستقلة، مؤثرة على مراكز القرار. وإلاّ ستتكرر العملية ذاتها؛ سياسي يرسم ويدير ويفعل، ومثقف في الهامش لا يأبه به أحد.

## المثقف والثقافة والسلطة

الثقافة نتاج إنساني تاريخي، فمن حيث هي؛ سلّم قيم، وأنماط سلوك، ومفاهيم وتصورات وعقائد ورؤى حضارية، ونتاجات علم وأدب وفن، وأشكال علاقات فهي إذن رديفة للوجود الإنساني. إنها المعرفة المشتبكة مع واقع تحاول استشفافه وفضحه وتهديده. وأن تكون معرفة لا تساوم ولا تتراجع، ولا تنعزل، بل تقف بالمرصاد لتسهم بولادة الجديد الذي عسرت ولادته، وموت الذي لابد من موته. أما الثقافة المتواطئة فلا يمكن إلا أن تكون ميتة سلفاً.

لمدة طويلة بقي الفراغ بين المثقف المؤدلج والواقع متمثلاً بالمسافة بين شعاراته الزاعقة وبين الحقائق الفاعلة على الأرض. كانت تلك فجوة عمياء قادت إلى الخسارات والإحباطات المتلاحقة والهزائم والخراب.. أن تحلم بأفق أوسع شيء، وأن تطلب عملياً من الواقع أكثر مما يمكن أن يعطيه لك شيء آخر.. كانت الشعارات الرنانة تسلب من حامليها القدرة على التحليل العلمي والرؤية الصحيحة، وكان الواقع الذي كانوا يحاولون جاهدين إرغامه لإدخاله في عنق زجاجة إيديولوجياتهم يسخر منهم، ولّما صدموا بالفشل في نهاية الأمر اكتشفوا أنهم أخّروا حركة الواقع بدل أن يجعلوها تتقدم.

في النصف الثاني من القرن العشرين دخل من سمي بالمثقف العضوي، عربياً، عالم السياسة، وهو محمّل بعبء أحلام كبيرة. وفي لعبة الإيديولوجيات وإستراتيجيات السياسة وتكتيكاتها المتناقضة عاش هذا المثقف ما عرف بالوعي الشقي. وكان عليه أن يكيف مواقفه

تبعاً لتغيرات سياسات المؤسسة أو السلطة التي ينتمي إليها، وتحولات مجموعات القيم في بنى الأحزاب والمؤسسات الفكرية وتوجهاتها. فقد كان هذا المثقف (المدمج) يمضي من النقيض إلى النقيض من دون أن يفطن لنفسه. وحين فطن كان الأوان قد فات، وكان هو قد خسر كل شيء، وكان عليه إذ ذاك أن يكفر بالسياسة وبالثورة، وبالعالم.

إن المثقف هو الكائن الذي يعرف.. إنه يعرف أكثر مما يجب على وفق مقاييس السلطات السائدة، ولهذا فهو يقف في الجانب الآخر/ الضد. فإذا كانت السلطة هي من تضع الحدود فإن المثقف هو من يخترق هذه الحدود. من هنا يكون المثقف هو الكائن الذي ترتاب فيه السلطات بأشكالها، وتحسب له حساباً، لأنه يعرف أكثر، ولأنه يتخذ الجهة الضد من السلطات، ولأنه يخرق موجباتها.

معايير ثلاثة إذن تميز المثقف عن غيره، وتمنحه امتياز التموضع اجتماعياً وتاريخياً في سياق الفاعلية من أجل عالم آخر. فإن من يتمترس في ضمن خندق أية سلطة مؤسساتية قائمة، ومن يفكر وينتج في ضمن حدود ما تفرضه هذه السلطة، ويقيد معرفته بالشكل الذي لا تتجاوز فيه هذه المعرفة نطاق المحرمات فهو ليس مثقفاً على وفق المفهوم الذي نرتأيه في هذا المقام.

أن المثقف وجود متوتر بين العقل والواقع.. بين السؤال وجوابه الذي لا شك يحوي سؤالاً آخر.. بين المعلوم والمجهول.. بين ما هو قائم وما هو محتمل وممكن.. بين الحاضر والمستقبل.

ووظيفته تبدأ من اللحظة التي ينتقل فيها من استهلاك المعرفة إلى إعادة إنتاجها. من القراءة إلى إنتاج الخطاب ـ خطاب الثقافة. وما أقصده بخطاب الثقافة هو الخطاب الموضوعي النقدي الذي يقرأ الخريطة السياسية والاجتماعية بعمق.. قادر على الانفتاح والتفاعل مع المتغيرات السريعة الحاصلة، وتأسيس معرفة بالواقع والتاريخ، ورؤية للمستقبل.

وأخيراً ماذا يمكن أن يكون خطاب الثقافة غير خطاب الحب والحقيقة والحرية.. في إطارنا التاريخي الراهن يجد هذا الخطاب نفسه في مواجهة مع كل ما يمكن أن يقمعه، ومع كل ما يقمع موضوعاته. إنه إذن خطاب الإنسان ضد المؤسسات المهيمنة، وخطاب قوة يتصدى لقوى مضادة وخطاباتها، وخطاب تاريخ صاعد يقف بالضد من كوابح التاريخ.

# محنة المثقفين وشقاؤهم

كلما وقعنا في مأزق، أو ألمَّ بنا خطب ما، أو واجهنا معضلة تاريخية تساءلنا عن المثقف، أين هو؟ لماذا هو صامت؟. فنسهب بالحديث عن وظيفته، وأي دور يمكن أن يؤديه؟. وأحسب، بدءاً، أننا نحمِّل المثقف ما لا طاقة له بها، ونفترض أنه يمتلك عصا سحرية بها يستطيع أن يغيِّر من اتجاه ما يحصل ونتيجته، وكأنه ليس جزءاً من الحالة نفسها، من المأزق نفسه، والمعضلة نفسها؟.

إن أية قراءة للخريطة الاجتماعية العربية والقوى الفاعلة عليها، تعلمنا أن المثقف فقد كثيراً من حظوته السابقة، ومن قدراته، ومن موقعه؟. والمعني هنا، والذي يتجه السؤال إليه دائماً هو المثقف، بمفهومه التقليدي، الذي عرفناه في المرحلة التي يمكننا تسميتها بالمرحلة الثورية، ولا سيما الأديب والفنان والصحافي والباحث الأكاديمي، أولئك الذين يمارسون الإبداع الأدبي والفني والكتابة في مجال العلوم الإنسانية والصحافة، وفي الغالب يتخذون من المنابر الجماهيرية والإعلام المقروء وسيلة لتسويق إبداعهم وأفكارهم، فما زلنا نتكلم عن المثقف ودروه وكأننا في بدايات أو منتصف القرن العشرين، يوم لم تكن للإعلام مثل هذه السطوة، وللعولمة مثل هذا الامتداد. فأغلب الكتابات التي تكيل الاتهامات للمثقفين تتعامل معهم بمعايير منتصف القرن العشرين، يوم كانوا يعدّون طليعة لها صوتها المؤثر في "الجماهير"، وفي "الشارع السياسي". وعلينا الاعتراف أن الأمر تبدّل في ظرفنا الراهن. وفي سبيل المثال أن عشرات البيانات التي يوقع عليها مئات المثقفين من ذوي الحضور الإبداعي الكبير والكفاءات الأكاديمية المرموقة لا تحرك ساكناً في أوساط النخب السياسية الحاكمة، وتمر وكأنها لم تكن. وبالرجوع إلى الأطروحة حول علاقة المعرفة بالسلطة نجد أن من يمتلك السلطة هو الذي يمتلك حق الكلام والإنصات إليه. ولا بد أن معادلات وقواعد القوة/ السلطة قد تحوّلت، وأيضاً أنماط وشبكات علاقاتها مع الواقع، ولاسيما منذ تكوين الدولة الوطنية في العالم الذي كان يسمى حتى وقت قريب بالثالث، أو الذي تُطلق في الأدبيات الحديثة على دوله تسمية دول الجنوب. أي منذ الاستقلال ودخول الحداثة (ولو بحدودها الضيقة والمشوهة)، ومن

ثم انهيار المعسكر الاشتراكي الذي تسبب في تراجع اليسار الذي ينتمي إليه كثر من مثقفي هذا العالم (الثالث)/ دول الجنوب.

إذن الآن/ هنا، لا نستطيع الكلام عن وظيفة المثقف ما لم نستوعب حقيقة أننا معنيون بسياق مختلف عن ذاك الذي تحدّث عنه غرامشي في النصف الأول من القرن العشرين، وسارتر في العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية. فالمثقف التقليدي ضحية العولمة، إنه أول ضحاياه، على ما يبدو، فالعولمة باتت تقدم بدائل براقة لهذا المثقف في صورة فاعلين اجتماعيين يمتلكون تأثيراً ونفوذاً على العقول والعواطف والغرائز، أي سلطة بوساطتها يلهمون ملايين الأشخاص عبر القارات، منهم مقدّم البرنامج التلفزيوني الناجح، ومنهم الرياضي، والممثل، والمغني، ونجم الإعلان التجاري... إن بطل العصر/ الملهم لم يعد المثقف/ الشاعر أو الروائي أو الفنان التشكيلي أو حتى المسرحي. فلم تعد القصة والقصيدة والمسرحية تؤثر بقدر ما يؤثر مقابلة تلفزيونية مع داعية مفوّه. ويبدو أن التلفزيون خلق نوعاً من الجمهور السلبي الكسول الذي يتلقى الفكرة والمعلومة المغلّفة ببلاغة طنانة، ونبرة انفعالية تظهر ثقة عالية للداعية بالنفس، ومن غير تمحيص أو تقويم من قبل المتلقين.. هنا أخلى المثقف التقليدي الذي يستخدم الوسائل القديمة في الاتصال دوره للإعلامي والمحلل السياسي والناطق الرسمي باسم هذه المؤسسة أو تلك.



تكون السياسة جزءاً من الخبز اليومي للمجتمعات غير المستقرة ويغدو من الصعب تمييز النخب السياسية عن النخب الثقافية أحياناً إذ يشتغل المثقف في السياسة ويتحدث بها طوال الوقت ويدّعي السياسي أنه مثقف، أو إنه هو المثقف، وقد حصل تداخل مؤذٍ بين الثقافي والسياسي.. ذاب الثقافي في السياسي وجعل المثقف نفسه في موقع المنافسة مع رجل السياسة.. وغالباً لم يدرك المثقف ماهية وخطورة وظيفته الثقافية، حتى أنه، عراقياً، وبعد سقوط نظام صدام حسين في 2003/4/9 حاول بعض المشتغلين في حقول الأدب والفكر والثقافة مزاحمة السياسيين على مراكز الحكم أو منافذ السلطة والنفوذ.. انخرط قسم منهم في الأحزاب المعروفة وشكل بعضهم أحزاباً جديدة أو منتديات ذات طابع فكري/ سياسي، وكثر من هؤلاء تراجعوا عن مواقفهم وخطواتهم تلك بعدما تنبهوا إلى ضعف عدّتهم السياسية، أو نتيجة إصابتهم بالصدمة والذهول لما ينطوي عليه المجال السياسي من ألاعيب لا قبل لهم بها. لكن آخرين ارتأوا خوض اللعبة إلى نهايتها.

كان التفكير ينصب على كرسي الحكم أكثر مما ينصب على ترسيخ أسس المجتمع المدني وبناء مؤسساته على وفق النهج الديمقراطي، وتحقيق التنمية السياسية والاجتماعية.. كانت ساحة الصراع الأولى للنخبة المثقفة المشبعة بالإيديولوجيا هي ساحة السياسة بمفهومها الضيق، الاستيلاء على الحكم، أو الحلم به، أو على أقل تقدير مشاركة السياسي مدخلات الحكم ومخرجاته.. فالسلطة السياسية في مثل هذا السياق، وكما يقول محمد أركون "هي التي تتيح لك أن تفرض موقفك العقائدي بصفته الموقف الوحيد الصحيح، وموقف المعارضة بصفته الخاطئ والضال والمنحرف". ذلك أن المثقف الإيديولوجي لا يمكنه تحمل وجود الفكر الآخر، أو الإيديولوجيا الأخرى.. إنه ليس بديموقراطي في سلوكه وتفكيره، حتى وإن رفع شعار الديمقراطية، ودعا إليها بأعلى صوت. كان التفكير دائماً يجري بصيغة النظام الشمولي، ولا يزال؛ [ أن أغيّر كل شيء على وفق ما أرى عبر السيطرة "وحدي" على مؤسسات الدولة ].. كان الجميع يفكر، بوعي أو بغير وعي، بهذه الدرجة أو تلك بمنطق دكتاتور، ويرى العالم والمجتمع برؤية ورؤيا ديكتاتور.

وبمفارقة تاريخية غريبة كانت السلطات الاستبدادية، خلال المرحلة الماضية، قادرة على استدراج وتدجين واستثمار قدرات فصائل واسعة من المثقفين ووضعهم في خندقها للدفاع عن أشد طروحاتها حماقة، وأكثر جرائمها خزياً. لكننا لمدة طويلة بقينا نتحدث عن استثمار السياسي للمثقف أو استغلاله له أو كبته أو قمعه أو تهميشه ولم نتحدث عن استثمار المثقف للسياسيين ولا سيما في مراحل الطفولة الثورية، إن صح التعبير، إذ ظل المثقف لمدة طويلة يورِّط السياسي، في منعطفات ومناسبات معينة، ويدفعه في اتجاهات ربما لا يرغب بها.. كان البعد اليوتوبي، وضعف حس الواقع في تفكير المثقف والطابع الانفعالي لخطابه الإيديولوجي الذي يهيج الجماهير يدفع بالسياسي إلى اتخاذ قرارات خاطئة ومدمِّرة.



في المرحلة الكولونيالية برز المثقف العالمثالثي (العلماني، اليساري، الليبرالي) صاحب رأي وقضية وموقف سياسي، وطارح مشروع، ولم تكن النخب الثقافية العربية استثناء. كانت هذه النخب بمختلف توجهاتها تحاول صياغة خطاب وطني واضح يعبر عن مشروع له بعده السياسي والاجتماعي، ولذا كان مهتماً بالشأن العام، يسعى عملياً

للتحرر والاستقلال وبناء دولة وطنية حديثة، في مقابل مقاومة الأفكار والمعتقدات المحنّطة السائدة بخطابه الضد، وكان مالكاً لتصور عن العالم والحياة والوجود والمصير، عن الذات والآخرين.. عن البشر والطبيعة، عن الحياة والموت، أي لإيديولوجيا. وهؤلاء المثقفون عموماً كانوا من المشتغلين في ميادين المعرفة الاجتماعية (التاريخ، الاقتصاد، السياسة، علم الاجتماع،، علم النفس، الخ) أي من منتجي المعرفة الأكاديميين وغير الأكاديميين، إلى جانب المبدعين من الأدباء والفنانين. باختصار كان مثقفو العالم الثالث حريصين على أداء وظيفتهم وأدوارهم في مرحلة ما قبل الاستقلال، وكانت كلمة النخبة لها صداها وتداعياتها حيث البيئة السياسية والاجتماعية تتيح فرصاً مثيرة لمثل ذلك الدور، فكان من الممكن لقصيدة شعرية أن تلهب حماس مئات الآلاف وتخرجهم إلى الشارع وتغير من القرارات السياسية، غير أن الأمر اختلف، إلى حد بعيد، مع الاستقلال وتكوين الحكومات الوطنية التي فشلت في غالبيتها في تحقيق مشاريعها التنموية والسياسية، في الوقت الذي تنكرت فيه للمثقف التقليدي وأقصته وهمشته.

هنا ما عاد السياسي يكتفي بدوره السياسي وإنما استعار دور ووظيفة المثقف والمفكر. فالحاكم هو المفكر الملهم وطاقم حكمه مثقفون مفكرون يستلهمون فكر قائدهم ويكتبون ما يتصورونه إبداعاً فكرياً خلاقاً. أما المثقفون والمفكرون الحقيقيون فاضطروا إما إلى السكوت أو الانضمام إلى جوقة السياسي الحاكم أو اللجوء إلى المواربة وفي هذه الأحوال كلها فقد المثقف والمفكر ثقة المواطن الاعتيادي في المجتمع، فاللغة المقعرة الرمزية والمبهمة أو الفضفاضة التي لجأ إليها المثقف تقيةً أعاقت التواصل بين الاثنين (المثقف والمواطن الاعتيادي). كما ظهر، أيضاً، المثقف النخبوي الذي ينظر إلى المجتمع من علٍ، وقد قطع صلته مع الواقع، مع نبض الشارع، مع هموم المجتمع، أي ببساطة مع التاريخ الحي، المعاش. وكتحصيل حاصل، صار مألوفاً، أن لا تأبه السلطة السياسية لصوت المثقف لأن المجتمع نفسه لم يعد يأبه له.

غدا الوضع في عهد الحكومات الوطنية أكثر تعقيداً مما كان في العهد الكولونيالي ـ علماً أننا مع الوجود الأميركي في العراق، مثالاً، بغض النظر عن مسميات هذا الوجود "احتلال، قوات متعددة الجنسية، الخ" نكون إزاء إشكالية وجود كولونيالي جديد في العراق، مما يفضي بنا إلى مواجهة واقع أكثر التباساً وتركيباً ـ وبعدما تراكمت، ولا سيما خلال النصف الثاني من القرن العشرين معضلات اقتصادية واجتماعية بالتساوق مع المتغيرات

الحاصلة في حقل الاقتصاد وفي المجال المجتمعي عموماً لم تكن معروفة في السابق.. يضاف لهذا أن جزءاً من أسباب الفوضى القائمة يرجع إلى عدم مواكبة الفكر للحدث وتعقيداته، فلم تطرح أو تبتكر مناهج نقدية تعين في تفسير وتحليل وفهم الوقائع المتواترة المتشعبة التي تتسارع اليوم مع تفكيك المنظومات الثقافية الموروثة، وإعادة تقويمها.

قلنا، ظهر، في المرحلة الكولونيالية، المثقف العالمثالثي صاحب رأي وقضية وموقف سياسي وطارح مشروع وطني. وعراقياً في سبيل المثال، وحتى السبعينيات كان المجال الحيوي للمثقف، للتحرك والتأثير ونشر الفكر والعمل الإبداعي هو أوساط البرجوازية، أو الطبقة الوسطى المتعلمة. فأفراد هذه الطبقة كانوا هم المتلقين الأساسيين في مجالات القراءة والمشاهدة والتفرج وتذوق الفنون المختلفة والتفاعل مع الأفكار.. كانوا هم من يشترون الصحف والمجلات والكتب ويرتادون المسارح والسينمات ويحضرون الندوات الثقافية.. هؤلاء كانوا السند الاجتماعي للمثقف المنتج للفكر والإبداع، وكانوا هم أيضاً بمعايير المشاركة والتفاعل والاستهلاك والتأثير في ضمن شريحة المثقفين، غير أن الأضرار التي لحقت بالقاعدة الاقتصادية لهذه الطبقة بدءاً من الثمانينيات نتيجة الحروب والحصار والسياسات الاقتصادية العشوائية أدت إلى تراجعها وتفتيتها وانكماش تطلعاتها الحضارية وهاجسها الثقافي. ولذا يشعر المثقف العراقي، وأظن العربي أيضاً، أنه بلا ضمانات قانونية حامية، وبلا مؤسسات داعمة، وبلا قاعدة من مجتمع مدني يهيئ له أرضية للإبداع ولاتخاذ المواقف، وللتعبير بحرية عن رأيه.

تعكس الأهواء والنزعات والأفكار والعقائد والميول السائدة اليوم في العراق صور وأوجه ثقافة أو ثقافات متباينة، ومتضادة أحياناً، فهناك، كما يلمس المراقب تأثيرات ثقافية في غاية الفعالية في المحيط الاجتماعي، بغض النظر عن أشكال هذه الثقافات ومضامينها. وهذه الأفكار التي تتفاعل وتتصادم في وضعنا الراهن هو نتيجة أنشطة ثقافية قام بها دعاة باستخدام الوسائل المتاحة، منها ما هو مبتكر، لكن معظمها تقليدية، لتحريك فئات من المجتمع، وفي الغالب لغايات سياسية، حيث المشكلة ليست في ما إذا كانت هناك تأثيرات ثقافية أو لا، وإنما في نوعية الثقافة أو الثقافات التي باتت تتسيد الساحة، ونمط المثقفين الذين يروجون لها. وبالعودة إلى تقسيم غرامشي للمثقفين إلى عضويين وغير عضويين نكتشف أنه في سياقنا التاريخي الحالي تتفاعل قطاعات واسعة من المجتمع، بحكم انتشار الأمية وسياسات التجهيل التي اتبعت في ظل الحكومات

الوطنية الاستبدادية، مع المثقفين غير العضويين وينقاد لأفكارهم وأهوائهم ولا يعير انتباهاً يذكر، أو ينظر بشك، إلى من يسمون بالمثقفين العضويين. فبين طبقة حاكمة مسيطرة تبرر سيطرتها كما يقول أرنست فيشر "مدّعية تمثيل النظام والحق، والمبدأ الخلقي، والسيطرة لا بصفتها طبقة بل كممثلة للقيم الكلية الشاملة" وشريحة مثقفة (ليبرالية، أو يسارية، وعلمانية عموماً) جرى تهميشها ومع تراجع دورها، بات رجل الشارع الاعتيادي يلوذ بما يقوله أولئك الذين يدّعون احتكار الحقيقة وتأويل النص المقدس تأويلاً جامعاً مانعاً لا يطاله الشك.. إن قمع السلطات السياسية الحاكمة الذي انصب على الفكر الليبرالي واليساري والعلماني/الحداثي/ المدني العربي، إلى جانب لا عدالة النظام الدولي وهو يتعامل مع القضايا الوطنية والإقليمية، جعل شرائح واسعة من المجتمع العراقي والعربي تتكفئ على موروثها الفكري القديم مؤولاً إياه تأويلاً أصولياً طائفياً ضيقاً، وهو ما قاد إلى هذا العنف والتوترات والتمزقات والاختلالات في حياتنا السياسية والاجتماعية.

كان المثقف العراقي، والعربي عموماً، لحقب عديدة، يخشى السلطات السياسية، لكنه مع ضعف مقومات الدولة وانحسار نفوذ السلطات السياسية ذاتها أمام أنماط أخرى من السلطات، دينية أو اجتماعية صار هذا المثقف يخشى المجتمع نفسه. فكيف له - لهذا المثقف - استعادة جرأته وصوته ودوره وتأثيره؟.

يبدأ الأمر بإعادة نظر شاملة في المفاهيم والآراء والرؤى والمناهج، وفي إدراك جوهر العصر وطبيعته وخريطة القوى الفاعلة عليه واستعادة حس الواقع والتاريخ. والانخراط بوعي في خضم التحولات الجارية من خلال ابتكار المفاهيم والأفكار التي من شأنها أن تكون عناصر تأثير وتغيير عبر وسائط الاتصال الحديثة. مع فهم أن دور المثقف الفرد بدأ بالانكفاء في مقابل بروز دور المؤسسة الثقافية والإعلامية. وأنه لا حاجة بعد الآن للمماحكات والسجالات التافهة والالتفات إلى ما يتطلبه الحاضر والمستقبل. وإدراك أن الأمر، في نهاية المطاف، هو قضية بقاء أو فناء. وأحسب أن المثقف مسؤول، جزئياً، عمّا جرى وحصل ولا بد أن يتحلى بالشجاعة في نقد ذاته وطريقة أدائه لوظيفته، على أن لا يحصل هذا النقد بطريقة هوجاء، حيث ينكب المثقفون أحياناً على ممارسة مثل هذا النقد الذي يبدو وكأنه نوع من جلد الذات، أو هو مازوشية مقنّعة، حيث يكون النقد تعبيراً عن العجز واليأس أكثر من كونه موقفاً إيجابياً ومسؤولاً. فإزاء هذا الالتباس كله،

وهذا الخراب كله وهذا الأمل كله لم يبق في حوزة المثقف سوى عدّته الأساسية، وأعني بها الإبداع والنقد .. الفسحة الحرة للإبداع وممكنات وأدوات ومناهج النقد . حيث لا شيء، لا أحد "المجتمع والتاريخ والمقدس والسلطة بأشكالها، والثقافة، الخ" بإمكانه ألاّ يخضع ويقع تحت طائلة النظر النقدي والتفكيك وإعادة البناء.

## شقاء المثقفين:

عانى المثقف العراقي، والعربي عموماً، طويلاً، من رهاب مسدس رجل السلطة، ومشرطه الذي يقطع اللسان، ولهذا أصيب بالحبسة والتأتأة في الكلام فبقيت أسئلته مبتورة وناقصة، وجمله مرتبكة ومنافقة، ولم ينتج سوى خطاب قاصر ومشوّه.. لجأ إلى التعمية والمراوغة والضبابية أو المواربة، أو إلى السكوت، ليصبح في واد بينما بقية خلق الله في واد آخر. وإذ لم يجرؤ على نقد السلطات التي تكتم على أنفاسه راح يعنِّف ذاته ويقرعها ويحمِّلها المسؤولية عن النكبات والنكسات والهزائم والكوارث التي هي حصيلة السياسات الحمقاء للزمر الحاكمة في الأقطار العربية، وشلل المؤسسات الأخرى، المستنسخة بشكل مشوّه عن النماذج الغربية، أو عن تلك الغافية في ظلمات القرون الغابرة. وهذا ما يطلق عليه بجلد الذات، لا نقدها، والذي يقود إلى الشعور بالذنب والندم والضياع. لينعكس ذلك على نتاجاته الفكرية والثقافية، وعلى خطابه، ليغدو خطاباً كارثياً بدل أن يكون خطاب نقد ومراجعة وتفكيك للوقوع على مكامن العلل ومواطن الخلل. وفي ذلك كله، وبسبب فقدان المنطق العقلاني والحس التاريخي، والرؤية المتعمقة الواضحة، في الغالب، نجد أن التاريخ يكرر نفسه معنا، ويفاجئنا بكوارث ومآسي أخرى وأخرى.

فخلال العقدين الأخيرين من القرن المنصرم دأب المثقفون العراقيون، والعرب عموماً، على ممارسة نوع من النقد الذاتي اتخذ أحياناً طابع القسوة والاعتراف بالمسؤولية عن فشل المشاريع الوطنية ومشروع النهضة العربية ووصولها إلى طرق مسدودة. وهذا يقيناً، كان من الممكن أن يعد علامة صحة تمنحنا شيئاً من الأمل في وسط المتاهة، لو أن ذلك النقد أتخذ منحىً علمياً وموضوعياً يشرّح ويفكك الواقع وعناصره، ويقع على المسكوت عنه، ويكشف التناقضات والإشكاليات والأخطاء في أداء الأدوار والوظائف.

والآن؛ هل المثقفون وحدهم من يستحقون أن يوضعوا في قفص الاتهام؟. وهل أن عليهم أن يدفعوا ثمن النكسات والهزائم التي تعرضنا لها ـ الواحدة تلو الأخرى ـ منذ

الحرب العالمية الثانية، وحتى أيامنا هذه؟. ألم يبق المثقف ـ بالمعنى الذي نريده؛ مستقلاً، ناقداً ـ خارج المؤسسات المتنفذة، وخارج دوائر صنع القرار، مهمشاً ومنبوذاً، كلامه يؤخذ مأخذ الشك، ومتهماً إلى أن يثبت براءته المستحيلة؟.

إذن، على الرغم من إقصائه وتهميشه لمدة طويلة يجد المثقف العراقي، والعربي عموماً، نفسه في قفص الاتهام.. إنه لذلك يشعر بتأنيب الضمير، كما لو أن له يداً في الجريمة، من حيث لم يرد.. ها هو يتساءل إن كان قد دخل الميادين الخاطئة، وخاض الحرب الخطأ؟. وهل أن قصوره كان في الوسائل والأساليب أم في الإستراتيجيا، أم في المنطلقات وتحديد الأهداف، أم في التوقيت؟. وها هو، أيضاً، على الرغم من عمق حضارته، يشعر بأنه يقف على أرض هشة، معرّضة لزلازل متلاحقة.

بقي المثقف العراقي، والعربي عموماً، يطرح قضاياه وأسئلته من منظور خاطئ، أو يبحث في المنطقة الخاطئة، ولهذا كله أسبابه، منها؛

1ـ المنطلقات الإيديولوجية المقيدة لتفكيره، والتي كانت تعمل على قص أو مد أطراف الواقع بما يلائم سرير الإيديولوجيا، من غير الانتباه إلى حقيقة أن الواقع لا يتحدد بالإيديولوجيا، بل بشبكة واسعة من علاقات القوى الفاعلة وصراعاتها.

2ـ الرؤية إلى الذات بعين الآخر، ولا سيما ما تركه التراث الاستشراقي من طروحات ومعايير، من دون الالتفات إلى المصالح الإمبراطورية التي أطّرت، إلى حد بعيد، تلك الرؤية.

3. جعل الماضي، أو فترات محددة منه مقياساً لتقويم الواقع الراهن، ومثالاً يجب إعادة استنساخه مستقبلاً، من غير اعتبار لاختلاف السياق التاريخي والشروط الموضوعية.

ولذا بات هذا المثقف مستهلكاً أكثر من كونه منتجاً.. منبهراً أمام المنتج الغربي، أو مأسوراً بنظرة القداسة إلى التراث. وكان خطأه هو في أنه أراد أجوبة جاهزة لأسئلة ما زالت تقض مضجعه منذ عقود.. أجوبة بحث عنها في كتب التراث أو عند الآخر/ الغرب، ناسياً أن عليه أن يبدع أجوبته "من غير تجاهل لتراثه، أو لتراث الآخر/ الغرب" من داخل تجربته التي يعيشها.. إنه يخلط، أو لا يعي العلاقة بين مرجعياته، والموجبات المتحكمة بإنتاجه. فالمخرجات ليست حاصل جمع مجرد للمدخلات.. إنها شيء آخر، مختلف..

لقد جعل، من خلال تعاطيه، التراث عبئاً ثقيلاً ينوء به، ومن ثقافة الآخر/ الغرب بعبعاً مخيفاً، أو خياراً نهائياً لا بديل له.

4ـ النظرة التجزيئية التي لا ترى الحدث في سياقه التاريخي، وفي علاقاته مع الأحداث السابقة والمحايثة.

5. ظل هذا المثقف لزمن طويل يعتقد، وهنا أس أزمته وشقائه، أن كرسي السياسة وحده القادر على إتاحة الفرصة له لتحقيق مشاريعه.. كان المثقف يزاحم السياسي من دون أن يكون مالكاً لآليات عمل السياسي ودهائه، وطرقه البرغماتية العملية. ولم يدرك إلاّ في وقت متأخر، أو أنه لم يدرك بعد، أن عمله الحقيقي هو أن يكون عضوياً في ضمن المجتمع المدني في مواجهة السلطات كلها. وأن يكون موقعه خارج إطار المؤسسة الرسمية، ليحكم على الحدث من غير تأثير الموجِّه الإيديولوجي والإستراتيجي لها.

6. تفكير المثقف العراقي، والعربي عموماً، بمنطق الدولة الشمولية.. الدولة التي توفر شروط العمل الثقافي ـ وبطبيعة الحال ـ بما يلائم إيديولوجيتها وغاياتها.. الدولة التي تتدخل في كل شيء، وتدس أنفها في كل شيء.

7ـ ضيّع هذا المثقف نفسه أو جمّد توجهه داخل ثنائيات ابتدعها، ولم يستطع التخلص من سطوتها "الأصالة والمعاصرة، أنا والآخر، اليمين واليسار، الخ" وكأن التعامل مع هذه الثنائيات هو أن تكون مع هذا وضد ذاك، أو بالعكس.

في مقابل هذا صرنا أمام عدة نماذج للمثقفين؛

1ـ المثقف الذي يعد نفسه ممثلاً للمجتمع وقائداً له من غير تفويض.

2ـ المثقف الذي يخضع لأهواء المجتمع وانفعالاته، حتى اللاعقلانية منها، لنيل رضاه، متجنباً نقد الظواهر السياسية والاجتماعية الضارة.

3. المثقف الذي يتعالى على المجتمع، ويعتزل في البرج العاجي.

4. المثقف الناقد.

وحين نحصر مفهوم المثقف إجرائياً علينا أن نبعد النماذج الثلاثة الأولى، لأنها لم تتخلص من سلبيتها في مواجهة الأزمات فهي إما اكتفت بالصراخ والنحيب بديلاً عن

الفعل النقدي المغيّر الذي كان يجب أن تقوم به، أو تجاهلت ما يجري أمام عينيها كأن الواقع لا يعنيها. ونقتصر في مقصدنا على المثقف المالك لمنهجه النقدي، ورؤيته الواسعة، الجدلية، الذي يقول الحق بوجه السلطة، أية سلطة، كما يرى إدوارد سعيد.

ربما ليس هناك من يشعر بالخيبة والمرارة من مثقفي العالم بقدر ما يشعر المثقف العراقي، والعربي عموماً، ذلك أنه يشهد زمن الكارثة، ويرى الطوفان، والخراب الفادح من غير أن يملك القدرة على فعل أي شيء جدّي وفاعل. إنه قبل كل شيء يعيش محنة لقمة العيش، ويحس بنفسه محاصراً.. إنه الآن حائر بين أنظمة تتمترس وراء طروحات وطنية أو دينية وتتاجر بها، وقطاعات واسعة من المجتمع غارق في الغيبيات، جرى تجهيلها. حتى إذا طرح الأسئلة المربكة الصادمة أتهم بالمروق والزندقة والخيانة. والمصيبة حين يضطر للمهادنة أو التوفيقية أو النفاق، أو في أحسن الأحوال إلى السكوت.. ها هو بلا سند إيديولوجي، أو أن سنده بات مشكوكاً في أمره، ولما سقطت الكتلة الشيوعية وفشلت التجارب التحررية في العالم الثالث سُلبت منه الأرضية فوجد نفسه معلقاً في فراغ، من دون قوة ظهير، أو مثال "نموذج". والأدهى من ذلك أنه الآن بلا خطاب ثقافي متماسك، أو مجتمع مثقفين متجانس يكوّن أرضية لإنتاج ثقافي يعتد به. وأن من أكثر الإشكاليات التي يعاني منها المثقف العراقي، والعربي عموماً، هي إشكالية علاقته بالسلطة، وتحديداً بالسلطة السياسية، فهو أبداً هدف لتلك السلطة التي تسعى إلى إدماجه في عجلتها ومصادرة خطابه، وفي حالة عدم امتثاله تقوم السلطة السياسية بإقصائه وتهميشه، وأحياناً بتصفيته إن رأت فيه مصدر تهديد لها. وفي الوقت الذي كان فيه المثقف يحلم كان رجل السياسة يفعل ويشارك في صنع الواقع "سلباً أو إيجاباً". ولقد وفرت وسائل التقنية الحديثة ولا سيما في مجالات الإعلام والاتصالات الحظوظ لتعميم خطاب السلطات السياسية بينما بقي خطاب المثقف العراقي، والعربي عموماً، مغيباً لا يجد فرصته للظهور والتأثير خلال النصف الثاني من القرن العشرين والعقد الأول من الألفية الجديدة. والسلطات من خلال ممارساتها، ولا سيما في حقول التعليم والإعلام أفقدت المواطن الاعتيادي حسه الوطني وسطحت وعيه ورؤيته وأخضعته من حيث لا يعلم لغسيل مخ مبرمج، حتى أصبح خطاب المثقف بالنسبة له عسيراً وغامضاً ولا معنى له.

وفي الأحوال كلها فإن المشهد الثقافي العراقي، والعربي عموماً، محاصر بإشكاليات واقع اجتماعي مأزوم.. واقع فاجأ المثقف بمعطياته وعقابيله.. هذا المثقف يجد صعوبة في

إعادة صلته بهذا الواقع، فهو يشعر بالاغتراب، فثمة خلل في التواصل بينه وبين الآخرين، بين نتاجه ومتلقيه المفترضين، وثمة سوء فهم أيضاً من جانبه ومن جانب المجتمع.

يدرك المثقف الآن أكثر من أي وقت مضى بأنه لم يعد في ضمن النخبة، والسؤال إن كان في هذا ما هو إيجابي؟. أعتقد؛ نعم.. اليوم بات المثقفون أو الشريحة الأعمق وعياً والأثرى إنتاجاً منهم يتخلصون من أوهامهم القديمة، من أحكامهم الساذجة القديمة.. باحثين عن مفاهيم ومناهج أشد فاعلية يمكن أن تعينهم، لا في فهم واقعهم بشكل أفضل فحسب، وإنما لإعادة صلتهم به على وفق منظومة علاقات جديدة.

إذا كان من المحتم على المثقف أن يكون مهتماً بالشأن العام فلأنه، من المضحك، في هذا المنعطف الحرج من تاريخنا، وجود "مثقف البرج العاجي" الذي يقف خارج الأطر الاجتماعية التي بها تتحدد موقع ودور ووظيفة كل كائن اجتماعي. فالمثقف لا بد أن يكون واقعاً تحت تأثير شبكيات السلطة وانعكاساتها داخل النظام الاجتماعي، ولكي يتجنب الاستسلام، لا بد له من إشغال موقع الناقد، لأن المثقف هو الكائن الذي لا يكف عن طرح الأسئلة على نفسه وعلى العالم. وعليه أن يمتلك الحرية، ويعي أنه حر، في تفكيره، وأنه يعرف تماماً ماذا يصنع بهذه الحرية.



في اليوتوبيات السعيدة ليس ثمة حاجة لوجود المثقف. والإنسان السعيد المطمئن، الذي يسوّغ أشياء عالمه وقد رضي بموقعه، وبالمسار الذي ألفى نفسه فيه لا يمكن أن نطلق عليه صفة "مثقف" حتى وإن جلس طوال الوقت يثرثر حول ما قاله المفكرون والفلاسفة.

وفي عالمنا المعاصر، أمام هذه الفوضى والدمار والمآسي واليأس كلها، كيف يمكن للمثقف أن يبرر، أو يثق أو يعتقد بأن كل شيء، أو حتى بعضه، هو على ما يرام. فالمثقف كائن مؤقت، مشروط وجوده بوجود الخلل في تكوين العالم، وحين يصلح هذا الخلل ستنتفي الحاجة إليه، وإلى ذلك الحين ينبغي إرجاء إعدام هذا الكائن التاريخي المشاكس.

المثقف كائن شكاك، ووقح في تساؤلاته، وساخط أبداً.. إنه البعبع الذي يهدد بفكره المتسائل كل سلطة، وكل عرف اجتماعي فاسد، أو أدلوجة سائدة. من هنا يجب أن نفهم لماذا يقصى المثقف الحقيقي في راهننا، كما في تاريخنا، ولماذا يُنبذ؟. وتُشوه صورته، ويُهمّش؟.

وببساطة متناهية، لا يمكن للمثقف إلاّ أن يتخذ موقفاً إلى جانب قيم الحق والحرية والحب والخير والجمال.. إنه بهذا يلامس ذلك الحد الرفيع من الوجود الإنساني في أسمى تجليات رقيه الحضاري والأخلاقي، مجسداً لحظتئذ قوة الحياة إذ تنعكس في العمل المبدع (الشعر والرواية والموسيقى والنحت والرسم والمسرح والسينما، الخ) وفي مجالات الفن والفكر والعلم كلها. وأكاد أجزم، ولكن بشكل مخفف، أن هذا النمط من المثقفين هو المنتمي إلى تلك الفئة القليلة من الفلاسفة الملوك، كما نعتهم جوليان بندا، أولئك الذين يعدّون ضروريين من أجل إنقاذ العالم حين يكون قاب قوسين أو أدنى من الكارثة.

ربما كان خلاص المثقف يكمن في حيرته، ووعيه لمأزقه الذي بوغت به، وورطته.. ينشأ الوعي على خلفية من أسئلة صادمة، أسئلة تخدش وتستفز، وتقلق، وتحاكم، وتفتح الثغرات.. تعري وتؤشر وتفضح. فالمثقف هو مشاغب يثير الأسئلة ليعكّر صفو أولئك الذين يصطادون في الواقع العكر، فدوما يمتلك المثقفون، أو هكذا يجب أن يكون الأمر، مفاتيح لا يملكها غيرهم، وهنا نقطة قوتهم.

لا يعني عجزُ المثقف العراقي، والعربي عموماً، وافتقاره لروح المبادرة، والجرأة في هذا الفاصلة العجيبة من تاريخنا، نهاية المطاف قطعاً.. ما زال في الوقت متسع على الرغم من كل شيء، وما زال في الأفق المعتم بصيص.. فقط، على المثقف أن يتحسس موضع قوته، وأن يدرك أبعاده والكيفية التي بها يمكن استثماره، عندئذ ستتغير وقائع وأفكار ومسارات.

إن على المثقف العراقي، والعربي عموماً، أن يبدأ من عتبة أخرى، معيداً النظر في منهجه وشبكة مفاهيمه، ورؤيته متمسكاً، بقوة النقد في منهجه الجديد، ومفاهيمه ورؤيته. ليكون أحد رهانات نهضة مقبلة. فالمثقف فاعل اجتماعي، أهميته وخطورته تكمن في تعريضه لسلاسل القيم السائدة، وقواعد المؤسسات القائمة للتفكيك والنقد. أما مكانه، كما رأى غرامشي قبل أكثر من سبعين سنة، فيقع بين البنية الاقتصادية والبنية الفوقية.. بين المجتمع المدني والدولة "إنه مكان سلطة، وبالتالي فقول المثقف بأنه غير منحاز هو قول غير صحيح. إن وضع المثقف يرتبط عضوياً بالمجتمع".

كان المثقف العراقي، والعربي عموماً، يقف أمام مأزق أن كثراً من مفاهيمه القديمة قد استهلكت أو بليت نتيجة الاستخدام الفاسد والسيئ لها من قبل الأنظمة الفاشية

والاستبدادية، أو من قبل الحركات والتيارات السياسية التي أخفقت في برامجها ومشاريعها بسبب سطوة الإيديولوجي لديها على المعرفي، وغياب الرؤية النقدية، وأسباب أخرى كثيرة ليس هنا، في هذا المقام، مجال التفصيل فيها . ومن أمثلة هذه المفاهيم "القومية، الاشتراكية، العدالة الاجتماعية، حق تقرير المصير، الديمقراطية، دولة المؤسسات، المجتمع المدني، التراث والمعاصرة، المادية والمثالية، اليمين واليسار.. الخ" .

وإذاً؛ ما السبيل للتعامل مع تلك المفاهيم الآن؟. هل بتغييرها، أم بإعادة تعريفها وإعطائها مضامين جديدة، أم بإدخالها مع مفاهيم أخرى مبتكرة في ضمن نسق مغاير وعلى وفق منهجية جديدة، وشبكة علاقات أخرى. من غير أن ينكفئ المثقف ويتحدد أمام خيارات ميكانيكية، أو رؤية توفيقية في ما يخص الثنائيات المتداولة، مع اعتبار أن ثمة مناطق متداخلة ومساحات متدرجة بين تلكم الثنائيات؟.

هناك، جزء من المحسوبين على شريحة المثقفين، ما زال يرى العالم كما لو أنه لم يتغير منذ نصف قرن، كما لو أنه لم يشهد تلك التحولات كلها، في الاقتصاد والسياسة والمجتمع، في طرق الاتصال والمعلوماتية والمفاهيم والمناهج، والتقنيات ووسائط الإعلام وغيرها . حيث تبدلت معها الخريطة السياسية والاجتماعية للعالم الذي بات أمام إشكاليات ليست هي نفسها، في الغالب، التي كانت معروفة بعد الحرب العالمية الثانية، وإبان الحرب الباردة.

يا لشقاء المثقفين!. يا لفرصتهم التي تلوح، الآن، والتي لا تعوّض!.

# المثقف وشبكة علاقات السلطة

## 1. آليات صناعة الممنوع

حين نفهم ونقع على آليات وسياق نشوء وفاعلية الممنوع/ المحرّم وموجهاته فإننا نستطيع أن نفهم ونقع على آليات عمليتي الإقصاء والإدماج. فها هنا تتمفصل العلاقة بين الآليتين حيث تتكون السلطة وتتأشر مديات قوتها وتأثيرها.

لابد، أولاً، من تعيين، ومن ثم تفكيك، الأرضية ـ العتبة، في إطار إشكالاتها وملابساتها وظروفها ومقتضياتها، التي أوجدت الممنوع أو المحرّم. أي تأشير المرحلة التاريخية لعملية الولادة تلك بشروطها وتناقضاتها الاقتصادية الاجتماعية، وصراعاتها السياسية، وفضائها الفكري، إلى جانب تحديد السلطة، أو السلطات القائمة والعاملة، المستترة والظاهرة، فضلاً عن شبكة المحرّمات والممنوعات الفاعلة، في حينها.

وبدءاً يجب التنويه إلى أنه لا يحق لأي كان أن يجعل ديدنه تسفيه الممنوعات والمحرّمات إطلاقاً، والدعوة إلى تقويضها كلها فهذا معناه إشاعة الفوضى في الوسط الاجتماعي، ولأن منها ما ينظم العلاقات الإنسانية، ويضمن استقرار واستمرار المجتمع، حيث يتجسد في تقاليد وأعراف وقوانين تكون متوافقة مع طبيعة الإنسان ومضمون ارتقائه التاريخي. وكل مجتمع يحتمي وراء سلاسل من الممنوعات والمحرّمات، تختلف بين مجتمع وآخر بحسب تجربته التاريخية، للحيلولة دون تزعزعه وتشتته، وخوفاً من الإمحاء، وأحياناً من التبدل والتغيير. وتكون تلك السلاسل وسيلة وأداة انتظام المجتمع والسلطات القائمة والفاعلة فيه. إذن ما يعنينا، في هذا المقام، هو النظر في تلك الممنوعات والمحرّمات التي تبتكرها السلطات الاستبدادية/ الكليانية، أو تستثمر الراسخ منها بتأويلات سيئة ومنافقة لتحقيق مصالح طغمتها الخاصة.

تتخذ السلطة، أية سلطة، من نفسها حقيقة متبناة، توجب الطاعة والخضوع، محيلة تلك الحقيقة إلى جملة خطابات تتمترس خلفها .. هذه الخطابات تتأسس على مبدأ تكرار منظومة (تحاول أن تجعلها تبدو، في الأقل، منطقية على السطح) من المعاني، تنتجها وتعيد إنتاجها، في دائرة مغلقة، مكونة إيديولوجيا/ دوغما. ومن ثم تعمل، من خلال ممارسات شعائرية، إكساءها بهالة تقديسية. [ الشعائرية لا يُقصد بها فقط تلك الطقوس ذات الطابع الديني. بل أن أية سلطة تمتلك أو تسعى إلى امتلاك حزمة من

العلامات والرموز الطقسية تحقنها بدلالات نفسية ثقافية لتُكسبها قوة التأثير والمنعة، أي القداسة. وبعبارة أخرى تحيلها إلى محرّم، كالأناشيد والشعارات عند الأحزاب الفاشية مثلاً ]. ولكي يشتغل المحرّم ويكون فاعلاً عليه أن يستحوذ على اللاشعور الجمعي، وعلى منطقتي (الاجتماعي والثقافي)، أي على ما يؤثر في تحديد اتجاهات الكائن الإنساني، تلك التي تتكون عناصرها من (الوجداني والمعرفي والسلوكي).

يكرر خطاب السلطة الاستبدادية/ الكليانية كلمات وجملاً بعينها، ذات رطانة بلاغية لا معنى لها، أو مخدِّرة، أو بمضامين زائفة، حيث تتسلل إلى مسالك اللاشعور عند المتلقين من الرعية المغلوبين على أمرهم، والذين سيجدون أنفسهم تحت سطوتها القاهرة بفعل التكرار، عبر قنوات الإعلام والاتصال الجماهيري، حتى تتشبع بها أدمغتهم. ولأنهم محاصرون إعلامياً يكونون مجبرين على متابعتها وتلقيها (تلك الكلمات والجمل) يوماً بعد آخر، وقد يرددونها، في مناسبات وظروف مختلفة، لتكون، من ثم، جزءاً من محتوى ثقافتهم ومخزونهم اللغوي الفقير (حيث تضبط السلطة القاموس المتداول وتحدد كلماته). ومجرد جريانها على ألسنة الناس كما لو أنها كلمات ونصوص مقدسة، يعد نجاحاً لإعلام السلطة وجهازها الدعائي. أما تأثير ذلك فيستمر لمدة طويلة، وحتى بعد زوال السلطة واختفاء خطابها.

يكرّس النظام الاستبدادي/ الكلياني سلاسل من الممنوعات/ المحرّمات. أو هو (إذا ما استخدمنا لغة المجاز) مصنع هائل، لا يتوقف، لإنتاج الممنوعات/ المحرّمات. وتفضي الممارسات اللاحقة في ضوئها إلى تأصيل تلكم الممنوعات/ المحرّمات في اللاشعور الجمعي للمجتمع الذي فُرضت عليه، إلى حد قد تبدو معها، في بعض الأحيان، وكأنها من طبائع الأشياء، أو من نواميس الإله. ويغدو ما يسميه صادق جلال العظم بـ (ذهنية التحريم) حقيقة سلوكية ناشطة.

إزاءه يخلق المحرّم، في ظل النظام الاستبدادي/ الكلياني الشخصية الخانعة.. إن التوهم بالتحرش، أو التردد في التحرش، أو التخوف من التحرش بالمحرّمات، وما يرسِّبه، ذلك كله، في النفس من قوى كابحة تراقب وتحذّر، وتلوم وتتهم وتحاكم وتحكم سيسلب، لاشك، كل إرادة، لا للفعل فحسب، وإنما للتفكير أيضاً. وكلما كانت المحرّمات أقدر تأثيراً وهيمنة وديناميكية في المجتمع كلما كان المجتمع أكثر سكوناً وضعفاً وتخلفاً، وأكثر عرضة للهزيمة والدمار.

إذا كان معروفاً أن المحرّم يتجذر في (القديم) ويستمد مسوّغه وقوته ومنطقه من (القديم)؛ القديم المفارق اللامرئي المقدّس، فإن المحرّم المستحدث (الممنوع) يحاول أن يصنع وهم امتداده وعمقه المعقّد، لأن المباشر والبسيط والمحايث والمرئي والشفاف الذي يُحتوى بالحسي لن يُقنع الآخرين أبداً بأنه محرّم فعلاً.

ليست المحرّمات كلها إذن من نتاجات العصور الغابرة،. فكما للمجتمع الحديث أساطيره وبدعه وخرافاته فإن له محرّماته كذلك. وإذا كانت البشرية عبر القرون قد انعتقت من أسر محرّمات شتى اكتشفت أنها مزوّرة، فإنها وجدت نفسها، بالمقابل، رهينة محرّمات جديدة صنعتها أهواء وعقليات قوى لم تجد أنجع من إضفاء صفة القداسة على أنطقتها الحيوية (المحرّمة) للتحكم، واستمرار التحكم بأقدار فئات أو مجتمعات من العصر الحديث، وبعقلية الراعي الذي ينشد الطاعة العمياء من القطيع. وكل محرّم لابد أن يتم إنشاءه بالشكل الذي لا يقبل المساءلة، ويتحصن ضدّها. وما يقبل التساؤل والمراجعة والتشكيك والنقد يتعرض إلى احتمال أن يجري تجاوزه أو أن يُهدّم، وهذا ما لا ينسجم مع التكوين والمحتوى الإيديولوجي وهالة الرهبة السيكولوجية للمحرّم.

من الوجه الآخر يمكن عدّ كل محرّم سلطة لأنه لا يشتغل إلا بمنظومة رادعة. وأقوى المحرّمات هي تلك التي تجد مجال تأثيرها في اللاشعور الجمعي لمجتمع ما. وفي هذه الحالة فإن المجتمع نفسه يتحول إلى قوة حارسة تنبذ وتُقصي وتراقب وتحاكم كل من يجرؤ على المساس بمحرّماته، حتى المنحولة والزائفة منها. ويوسع المجتمع ويعمّق منطقة المحرّم في أزمنة المحن والنكبات والإحساس بالعجز والهزائم لأنه يعتقد أن كيانه وماهيته وجوهره الذاتي يكمن في الحفاظ على شبكة المحرّمات تلك. وقد يحدث العكس تماماً في ذروة الأزمة وطغيان اليأس فتتعرّض المحرّمات إلى قوى عاتية تسخر منها وتخترقها وتفتك بها عند شرائح اجتماعية معينة.

تجعل السلطة الاستبدادية من الإنسان محض موضوع للسيطرة بمحاصرته بجدران من المحرّمات، طالباً منه الخضوع لمشيئتها من غير تذمر أو احتجاج، أو السعي للقيام بعمل مضاد. ولهذا، ولكي يستحيل المحرّم إلى سلطة/ سطوة ينبغي أن يقترن بوعد وبوعيد، بثواب وبعقاب، من هنا يغدو كل محرّم (ممنوع) مشروعاً لتهم جاهزة، وآلة لفرز خونة ومارقين ومرتدين (مقصيين).

لا يقتصر المحرّم/ المقدس على الحقل الديني فحسب وإنما يتعداه إلى أي حقل تبرز فيه سلطة ما (ممأسسة، لها نطاق اشتغالها وآلياتها ووظائفها وقواعدها وأهدافها).

والمحرّم/ المقدّس يتطلب مجالاً نفسياً/ اجتماعياً من أجل فاعليته. فهو بُعد مهم لا غنى عنه من أبعاد أية سلطة قائمة. والسلطة هي تجسيد للمحرّم/ المقدس في لحظة الفاعلية أو العمل. وحين تفرض نفسها حامية لمبدأ ما (محرّم ومقدس) والذي هو القناع الخافي لحقيقتها المعبّرة عن مصالح الفئة التي تمثلها، فإنها، أي السلطة هذه، تكون مستعدة لممارسة العنف. إن فعل الإقصاء، في هذه الحالة، يمكن أن يحصل من طريق الدم والنار.

حين يفقد محرّم ما سطوته في الوسط الخاص به مواجهاً احتمالات اختراقه وتسفيهه فإن قواه الحارسة، تلك التي لها مصلحة، أو تظن أن لها مصلحة، في ديمومة السطوة، تستعير تعزيزات من محرّم آخر خالقة نقاط تماهٍ بين الاثنين. أي تموّه بأن موضوعات المحرّمين واحدة، أو متطابقة، أو متكاملة، أو نابعة من مصدر واحد. فالسياسي الذي يستعير ويتلبس الأخلاقي أو الديني في أوقات إفلاسه إنما يسعى إلى نقل المعركة إلى أرض أخرى مؤاتية لتحقيق مكاسب دائمة أو مؤقتة. والسلطة التي تعاني من نقص المشروعية تبدأ بالتمترس وراء محرّم أقوى تجذراً تدّعي حمايتها. ففي سبيل المثال وجدنا كيف أن السلطات العربية ناقصة الشرعية والأهلية تبنت المحرّم الديني منافسة المؤسسات الدينية التقليدية القائمة، وقوى الإسلام السياسي الصاعدة، في محاولة لتحجيمها وقولبتها، أو كسب ودّها بالشكل الذي يخدم مصالحها السياسية الضيقة.



أنتج الأفراد، عبر التاريخ، بعدِّهم ذواتاً وكينونات اجتماعية يخوضون تجارب حيواتهم في العالم، هذه الحصيلة الفذة من الأشكال الثقافية وصور الإبداع. ويمكن تلمس تاريخ الثقافات من خلال تأشير العتبات الكبرى التي اجتازتها في ارتقائها، أي تلك القفزات الهائلة التي حققها الوعي البشري. أو بعبارة أخرى من خلال رصد عمليات خرق الوعي للمستتب والمقبول والمعمول به بأفعال إزاحة حاسمة تدحض وتنسف ما هو خاطئ أو زائف، وتنمّي وتطوِّر وتراكم المعارف. وتتعطل الثقافة، وقد توشك على الاندثار، ساعة تركن إلى مسلّمات قبلية جاهزة تأبى إخضاعها للمساءلة والنقد. إذن فتاريخ أية ثقافة عظيمة هو تاريخ معاداتها، من قبل الآخرين، من جهة، ومواجهتها لما يعيق نموها، واختراقها للمحضورات والممنوعات والتابوات من جهة ثانية. ومثل هذه الثقافة لا يمكن وقف مدِّها بإقصاء المثقفين أو نفيهم وسجنهم وحتى قتلهم. وهي، في حقيقة الأمر، إنما تحمل بذرة الحياة وفاعليتها في بنيتها.

إن الوعي هو شكل من أشكال التمثيل للحرية، إنه الشكل الأنصع والأجدى والأرقى لها . فالحرية شرط الوعي وضمانته وماهيته أيضاً . وهي لم تتحقق قط مثلما تحققت في فعل الوعي وهو يحتوي ويتمثل العالم والتاريخ. والوعي يضطرب ويتشوه وينكمش كلما تهددت حريته، أي كلما حالت دونها ودون نشاطها المعيقات والممنوعات والمحرّمات. ولذا لن يكون ثمة وعي حقيقي ما لم يكن هدفه الأول هو التعرّض لمنطقة الممنوع التفكير به وكشفها وتعريتها، وهذه مهمة عسيرة للغاية، وتكاد أن تكون مستحيلة إذا كانت المنطقة تلك من ضمن محميّات سلطة استبدادية/ كليانية. ولكن أليس ديدن الوعي هو اللعب مع المستحيل لترويضه وكسره وتجاوزه؟.

ينزع السلطة الاستبدادية/ الكليانية في تعاملها مع منتجي المعرفة غير المرغوب فيها والمارقة إلى الإقصاء. والهدف ليس تحجيم فاعلية وتأثير المقصي وحسب، بل جعله على مسافة كافية ليكون موضوعاً لمراقبة، فالإقصاء يسهّل وظيفة الرقابة.

وأكثر ما يُرعب السلطة الاستبدادية/ الكليانية هو الوعي الذي ينتج معرفة يمكن أن تجد انعكاسها في دور ووظيفة وفعل. معرفة تمثّل انزياحاً . والانزياح لا يقتصر على تجاوز المألوف، او النظر إلى إشكالية معرفية ما من زاوية جديدة، أو بعمق أكبر فحسب، وإنما هو أيضاً عملية تقليص أو توسيع لحدود الإشكالية (في ضوء شروط أخرى، تاريخية أو اجتماعية أو سياسية، لم تكن معروفة، أو كانت مهملة). أو هو الانتقال إلى إشكالية أخرى تطرح أسئلة جديدة على الفكر، وتراود منطقة بكر أو منسية في مجال المعرفة. هنا يحدث زلزال يترك تصدعات خطيرة في الجدران التي تبدو راسخة، للثوابت والممنوعات.

يترك الإقصاء، في حالات معينة، مسافة أو مساحة ضرورية للمقصي. وحراس التابوات، في اللحظة التي يقصون خلالها ما (أو من) يعدّونه مناوئاً ـ ضداً إنما يمنحون الفرصة لهذا المناوئ ـ الضد للحركة الصحيحة (هناك) ويكسبونه، من غير أن يدروا، مجالاً للمناورة الحرة، فضلاً عن أنهم يكونون قد اعترفوا، وإن ضمناً، بوجود هذا المناوئ ـ الضد لمّا أقصوه. وبذلك يستطيع المقصي التفلت من المراقبة، ومراوغة استراتيجيات الاحتواء الشغالة التي لا تني السلطة تمارسها . ولكن هذه ليست الحرية المنشودة للمقصي، والذي يكافح من أجلها، لأن الحرية لا تكون إلا في عالم متحرر من كل ما يسلب الإنسان كرامته، وبين بشر أحرار، ينتجون ويعيشون في الفرح والأمل بإرادة حرة ووعي حر.



كل ممنوع أو تابو مصنوع في ظل الاستبداد، أو على أرضية مصالح خاصة لفئة أو طبقة، هو مشروع قابل للدحض، ومحرِّض لاختراق.. إنه يحمل، بحكم جدل تكوينه الداخلي، بذرة نقضه. فكل ممنوع أو تابو نظام مغلق، والنظام المغلق هو في حالة اكتفاء، مثلما يطرح نفسه، يعززه وهم كماله واستقلاله وتعاليه.. إنه قائم في مواجهة التاريخ، وفوقه، وممأسس خارج منطق التحول وقوانينه الجدلية، من هنا غفلته عن احتمال تهشمه وفنائه. فهو ليس حقيقة أزلية نهائية لا يتأثر بمتغيرات الواقع والتاريخ. وحدوده غالباً ما تتسع أو تتقلص، وتحدث تبدلات في أشكال الخطابات الممثلة لها ومضامينها، تبعاً لمعطيات تصادم القوى والمصالح.

إن التعاطي الفكري مع هذه الموضوعة الملتبسة والخطيرة يتطلب كثيراً من الحذر، لا خشية ممن يحسبون أنفسهم حرّاساً للدفاع عنها، وإنما لتشعب وتباين أبعادها، من جهة. وصعوبة اختيار طرق المقاربة ومناهج البحث لدراستها من جهة ثانية. وأرى أنه يجب أولاً؛ ألاّ يبقى ممنوع أو محرّم واحد عصياً على التفكير، أو مستحيل التفكير فيه. ويجب ثانياً؛ الفصل بين الممنوعات والمحرّمات، حدوداً وقواعد وآليات وبين القوى التي تدّعي حراستها والدفاع عنها ضد منتهكيها. ويجب ثالثاً؛ تسليط الضوء بجرأة على القوى التي لها مصالح قريبة أو بعيدة في استمرارية اشتغال الممنوع والمحرّم. أي فضح ما ترتبط بالممنوعات والمحرّمات من توجّهات ومصالح، ويجب رابعاً؛ فرز الممنوعات والمحرّمات الناجمة عن ضرورات روحية واجتماعية وسياسية وقانونية عن تلك المزورة والمفتعلة التي توجدها فئات تتوسل بها من أجل السلطة والثروة والنفوذ قبل أي اعتبار وطني أو إنساني أو أخلاقي.

## 2. آليات الإقصاء والإدماج

الإقصاء والإدماج مفهومان لابد أن يجري استقصاؤهما في إطار شبكة علاقات سلطوية متنافذة، متغيرة. قد يكونان في بعض صورهما وتمظهراتهما عابرين وعرضيين. غير أنهما، ودائماً ما، ينزعان إلى النشاط في لحظة تطلّبهما في سياق إستراتيجية السلطة (ولاسيما الاستبدادية ـ الكليانية) وفعلها. ومن الممكن، وإنْ ليس بيسر، الوقوع على ميكانزماتهما (آلياتهما) عبر الرصد والمعاينة والتحليل العلمي، مع توقع الكيفية التي تشتغل بها تلكما الآليتين. فالإقصاء والإدماج أنماط ودرجات، وحالات ظاهرة وخفية،

مباشرة وغير مباشرة، واعية ولاواعية. إنهما تجليان لاشتباك علائقي غاية في التداخل والتعقيد، مخفٍ خلف غلالات كثيفة مما توجدها إيديولوجيا السلطة الاستبدادية/ الكليانية، ومصنع تزويرها وأكاذيبها الإعلامي والدعائي، وممارساتها القمعية، من أقنعة.

وإذا كان الإقصاء ببساطة هو نبذ وإبعاد ومعاقبة مجموعة من البشر لا تقبل الترويض ولا ترغب بالاندماج في ماكنة النظام الاستبدادي/ الكلياني، وتفكر بحرية، وتسعى إلى المواجهة، في مقابل أن الإدماج هو احتواء المجموع وجعله طوعاً أو كرهاً جزءاً من تلك الماكنة بلا حول ولا قوة، فإن كلاهما (الإقصاء والإدماج) يكادان أن يكونا صنوين. فآليات أحدهما تحرّك آليات الثاني. إنهما التمظهران الجدليان لسلوك النظام الاستبدادي، والمنشئان لحركتها في الواقع، والمدمران له، في نهاية المطاف. فهما بالنسبة لذلك النظام وسيلة دفاعية ومحرّك داخلي وآلية اشتغال، أي ضرورة للعمل والاستمرار. وبدراسة المقصي والمدمج يمكن أن نتعرف على طبيعة ذلك النظام والكيفية التي بها يقونن الحياة والموت. يغري بالفردوس الزائف، ويدّعي منح البركات والغفران، ويستنزل اللعنة، ويوقد الجحيم، يهدد بها، ويلقي فيها من يشاء من غير حساب.

تعمل آلية الإقصاء في إطار شروط قسرية، وظروف موضوعية قاهرة، تغذيان تلك الآلية وتحركانها وتفسِّرانها أيضاً. تتجلى بدءاً في ذلك الانفصال الذي يحدث بين الدولة (التي هي التجسيد السياسي الأعلى للسلطة في الواقع الحضاري) والمجتمع حين تتضاد مصالحهما وتوجهاتهما. ففي اللحظة التي تبحث فيها السلطة عن وسائل حماية لها من المجتمع فإنها تمهّد لنفسها، كوسيلة دفاعية، أرضية تسويغية للإقصاء. تقابلها، من جانب آخر، سعي حثيث نحو الإدماج، قوامها الترغيب أو الترهيب، أو كليهما في الوقت نفسه. والمثقف المقصي الناشط هو من تجاوز الخطوط الحمر وتجنب الوقوع في فخ الشبكة العنكبوتية للسلطة، أو بقي على مسافة منه، هي مسافة الصدام والمناورة جاعلاً بينه وبينها أرضاً حراماً ملغومة.. المثقف المقصي والسلطة الاستبدادية قطبان يتآمر أحدهما على الآخر. الأول من أجل بيان تهافت منطق وجود وخطاب وعمل الثاني وإرباك حركته، ونسف أسسه. والثاني من أجل إقصاء الأول قبل التفكير بإعادة تأهيله وإدماجه. أو إبعاد تأثيره ومن ثم إقصائه أكثر وأكثر. وقد يصل الأمر، في كثر من الحالات، حد الإمحاء الجسدي.

وبقدر ما يمثل الإقصاء إبعاداً عن مركز الفعل ودائرته، فإنه يمثل إبعاداً عن أنطقة الحرية والكرامة الإنسانية. فالإقصاء محاولة لانتزاع الجوهر الإنساني من المرء، من

طريق سلب حريته؛ أي تضييق حد الممكن والمتاح له في الفعل والرؤية والتعبير. وماذا يكون الإنسان غير ذات تتحرك بأقصى حدود الممكن الإنساني وبرؤية واعية عميقة، وقدرة على التعبير عما يراه أنه الصواب والحق والخير والجمال؟. ويخبرنا ميشيل فوكو بأن "السلطة لا تُمارس إلاّ على ذوات أحرار"، وأن "في صميم أية سلطة، وكشرط دائم لوجودها عصياناً، وحريات جموحة" ولذا "فإنه لا توجد علاقة سلطوية بلا مقاومة وبلا مخرج أو مهرب، وبلا انقلاب محتمل".

يأخذ الإقّصاء أشكالاً عديدة منها التجاهل والتحجيم والتشهير والنفي والاعتقال والسجن والإعدام. والمقصي هو نتاج عرضي للنظام الاستبدادي/ الكلياني، فمنطق هذا النظام الداخلي وآلياته يفرزان المقصي كضرورة ليمارس النظام فعله. فالمقصي بقدر ما هو ضد، هو شرط ليكون التحكم واقعاً. ولكي يشخّص المقصي ينبغي ان تعيّن خصائصه/ خطاياه. وتتوسع وتضيق مساحة هذه الخصائص/ الخطايا تبعاً للواقع الموضوعي للنظام ومديات تحكمه في المكان والزمان. حيث يُسمّى المقصي ويُعرّف: منتمياً إلى أقلية (أقلية دائماً من العاقين والمارقين)، مشكوكاً بانتمائه العرقي أحياناً، وخائناً عميلاً للأجنبي أحياناً، ومنحرفاً أحياناً. ومن يُسمّى ويُعرّف في مناخ القمع والاستبداد يتلبس التسمية، وتسميته كافية لهرب الآخرين منه هربهم من الإصابة بعدوى مرض مميت. ناهيك عن تأليب الجهلة ضده. في سبيل المثال أن يُقال؛ (إنه من الحزب الفلاني، من الطائفة الفلانية، من المنطقة الفلانية، من العشيرة الفلانية، الخ). حيث تستدعي التسمية، في الذهن الانفعالي والمحدود التفكير، جملة من الصفات المنفرة والاستفزازية. ويكون هذا فعالاً في المجتمعات التي تعرضت لسياسات تجهيل وغسيل مخ ودعايات مفرطة. وغالباً ما يطول الإقصاء أصحاب الفكر والضمير الحرّين.



يبدأ فعل الإقصاء من فشل محاولة السلطة الاستبدادية/ الكليانية بمؤسساتها المسيطرة في تحييد العقل (عقل النخبة المثقفة) وترويضه وضمان امتثاله. وبذا ينصب الاهتمام على الجسد، وكما يقول مالرو في كتاب (الوضع البشري) فإن الانتقام السريع لا يتاح إلا من الجسد. وهنا لن يكون الاعتقال والتوسل بالتعذيب إلا مقترحاً واحداً. وقد يغدو إلحاق الضرر النفسي أجدى في بعض الأحيان. ومن صور الإقصاء الأخرى العزل (النفي في الداخل). والإنسان المعزول، المنتزع القدرة على الفعل في المكان، أي ذاك الذي يوجد في مكانه ولا يوجد في آن معاً، لن يكون سوى وجود معطل.

وثمة الإرغام، وهو نمط من الإقصاء عن الذات، عن حقيقة الذات، فحين يُرغم المرء على اتخاذ موقف أو قرار لا يتوافق مع قناعاته، أو حين يعلن تنصله عن انتمائه السياسي أو مبادئه التي يؤمن بها رغماً عنه، فهذا معناه أن يُقصى عن أرضيته الطبيعية التي رسّخ جذوره في أعماقها ليُدمج ويُلقى في أرض أخرى غريبة عليه. فيبقى بعدئذ يعاني من ازدواجية (ظاهرة أو خفية).. يتمزق بين مرجع يلوذ به في ساعات خلوته مع نفسه واضطرام وعيه أو حنينه، وولاء مبالغ به لسلطة يخافها.. إنه موزع بين منطقتين، علاقته بكليهما هشة. منطقته الأولى التي أقصي منها تدينه وترفضه، والمنطقة الثانية التي أُدمج فيها تقبله على مضض وتشك بأمره وتعيّره بماضيه. وقد يصل الأمر ببعضهم ممن أصيبوا بشرخ في العقل وعطب في الروح أن يتحدثوا ويهتفوا بحماس بالشكل الذي يعاكس آراءهم وامزجتهم الحقيقية، في لحظة نفاق مروعة، ومن غير أن يدركوا فداحة التناقض والازدواجية فيما يقولون ويفعلون.

إن إدماجاً قسرياً يعقب عملية الإقصاء لا يمزق التاريخ الشخصي للكائن فحسب، بل تتعدى عملية التمزيق لتمس جوهر الوجود، وذلك هو خراب الفكر والروح. ها هنا يمسي المرء مهمشاً ومريباً وزائداً عن الحاجة ومحكوماً عليه بموت بطيء، أو ميتاً.



المقصي هو المتمرد السلبي، هو الذي يُمثّل في خطاب السلطة شاذاً مرذولاً عاقاً، ضالاً، مارقاً وخطراً، ومرشحاً للخيانة أو خائناً. فالمقصي يسمّى، والتسمية تلك تكون مشحونة بدلالات منفرة ومنكَرة اجتماعياً. دلالات ذات وقع سياسي أو ديني أو أخلاقي بمحمول سيكولوجي ثقيل يكون كافياً لتسويغ فعل الإقصاء لدى شرائح معينة (واسعة أحياناً) من المجتمع الممتثل الذي تهيجه كلمات من قبيل: (خائن، ملحد، منحرف، عميل، الخ)، حيث تُلجم أسئلة من قبيل؛ أهو (المقصي) حقاً كذلك؟ كيف، ولماذا؟، ومن حكم عليه هذا الحكم؟ وهل يمتلك، مُصدِر الحكم الأهلية والشرعية لإصدار قرار الحكم ذاك؟ وأية معايير استخدمها في إطلاق حكمه؟.. تلك أسئلة مغيبة عن الأذهان، أو غائبة. ولا أحد يجرؤ على طرحها علناً، في الضوء والهواء الطلق.

في جو كهذا ثمة تدفق لا ينقطع للتهم، ودائماً هناك حدود جديدة وشبهات جديدة، تسمم المناخ السياسي والاجتماعي. ومع مرور السنوات يجد كل فرد نفسه

متلبساً بخروقات/ جرائم شتى قد يشك أو لا يدري إن كان ارتكبها حقاً، وهي مما يمكن أن تودي به إلى السجن أو حبل المشنقة. فالفرد يخفي ذنوبه وهو يبحث دوماً عن مسوغات لسلوكياته، أمام الآخرين (وأحياناً حتى أمام نفسه) مسوِّغات، يستحضرها ويحفظها عن ظهر قلب، قد تعينه أو تنقذه فيما إذا تعرّض لأي تحقيق أو استجواب بشأنها. إنه امرؤ غائص في القلق.

يحدث فعل الإقصاء على تخوم المنطقة الإشكالية المتوترة بين السلطة والمعرفة، أو في النسيج المعقد الذي يفرزه التداخل بين السلطة والمعرفة. فالسلطة المعززة بمعرفة ما تنتج الآليات المناسبة للقبول والرفض، للإدخال والإخراج، للمباركة أو التشهير والنبذ. وباصطلاحنا؛ للإقصاء والإدماج. إنها ترتب الوسط السياسي والاجتماعي والثقافي بالكيفية التي تجعل من هذه السلطة مركزاً ومن الآخرين توابع أو مطرودين. والإقصاء يتخذ معنى قمع خطاب ما، هو خطاب الثقافة المعارضة. والمقصي هو من يُحجب خطابه، أو يُجتزأ ويُختزل ليُعاد عرضه مشوهاً وقابلاً للإدانة. هنا يكون للإقصاء بعده السيكولوجي الاجتماعي إذ يُصاغ خطاب المقصي مبتوراً، ويُمثّل في خطاب السلطة كما لو أنه انتهك محرمات المجتمع، أي بالشكل الذي يُحرك المجتمع ضده سلبياً. وقد يغيّب المقصي من ذلك الخطاب (خطاب السلطة) ويجري تجاهله وهذه صورة مختلفة للإقصاء. والإهمال ليس معناه عدم الاعتراف بالآخر وسلطته حسب، بل حجب وإخفاء طبيعة وشكل وقوة الصراع الواقع أو المؤجل أو المحتمل معه. وقد تصل المواجهة حد الصدام المسلّح أو الحرب. ومع ذلك يتم التستر على طبيعة الصدام أو تزييف وقائعه أو حتى إنكار وقوعه.

تحوّل آليات الإقصاء المجتمع من نسيج متماسك إلى ذرات معزولة بعضها عن بعض، على الرغم من وجود أشكال لمؤسسات تجميعية. والحقيقة أن هذه المؤسسات مرتّبة بطريقة تمنع قيام أي مبادرة جماعية خارج نطاق السلطة وسياساتها وأهدافها. فالنظام الاستبدادي/ الكلياني يحتوي الإنسان من خلال فصله عن محيطه (الجماعة البشرية) فالفرد لا يُدمج إلا بوضعه في حالة اغتراب، فالمدمج مغترب، يسم علاقته بالآخرين خلل فادح. فهو في اللحظة التي لا يستطيع فيها الانسجام والتناغم مع المحيط يكون مهيئاً لكي يُدمج، ليكون جزءاً، أحياناً بالرغم منه، في آلة السلطة. فمنطقياً لا تُدمج إذا لم تُعزل. إن القوة التي تجسدها علاقاتك الاجتماعية ستحول دون إدماجك،

ضد إرادتك. لذلك ينبغي إضعاف هذه القوة وقتلها من خلال تخريب علاقاتك الاجتماعية. وتخريب العلاقات الاجتماعية لن تتأتى من خلال منع صلة الفرد بالآخرين، فذلك أمر مستحيل. ولكن من خلال تلغيم وتشتيت وتحوير أنماط هذه العلاقات بحيث يُعسر، في إطار هذه العلاقات إنشاء قوة مضادة ذات إرادة وقدرة على الفعل. فآليات المراقبة والقمع والإلهاء والإشغال والدعاية والإغراء والإرهاب (الجزرة والعصا) تخلق الإنسان العديم الثقة بنفسه وبالآخرين، ضعيف الإرادة وغير المستعد للفعل المضاد. فهو هنا كائن مستلب معزول.. أن تُعزل من أجل أن تُدمج هو أن تغترب عن جوهرك إنساناً.

إن اللافاعلية، ها هنا، مرتبطة بمفهوم الاغتراب وقد وصل أقصى حدوده أو كاد. والاغتراب لا يظهر في علاقة الفرد بالآخرين فقط، وإنما في علاقة الفرد بذاته أيضاً. ففي اللحظة التي تنهار قاعدة علاقاته الاجتماعية فإن ممكناته التي تتغذى من هذه العلاقات سوف تضمحل ليغدو كائناً بلا قدرة على الفعل. وحتى لو قام بفعل ما فإن هذا الفعل سيبقى عقيماً ومشوشاً ويائساً. إنه منذ هذه الآونة يكون مهيئاً للإدماج. وهناك ممن عانوا من جور سلطات بعينها، وكانوا حانقين عليها، وعلى الرغم من ذلك قبلوا الإندماج في هياكلها. لماذا؟

لا شك أن الرجوع إلى مفاهيم (إزدواجية الشخصية، الشعور بالنقص، ضعف الإرادة، الجبن، الاستسلام، النفاق الاجتماعي، الخ) قد يكون مفيداً، بيد أنه لا يفي بالغرض تماماً.. إن إنساناً مثل هذا هو وليد عوامل بيسكولوجية/ اجتماعية معقدة.. هو ابن تجربة مريرة وتاريخ شائك. إنه مشوّه في الفكر والروح بعد أن تعرض إلى محبطات وضغوطات وقوى قمع، وعانى الألم والخوف والقلق والتردد ووصل حد اليأس. فالجيل الذي يعيش في ظل نظام استبدادي فاشي، حتى ولو لسنوات قليلة، يكون قد تحمّل أكثر مما تحمّله أجيال لم تعرف مثل وطأة ذلك النظام.

إن المقصد النهائي من الإقصاء، كما من الإدماج، هو إلغاء الكينونة الإنسانية وعياً وقدرة وفعلاً. فالإقصاء هو المسعى لتحجيم وإمحاء طاقة الإنسان العصية على التوظيف في ماكنة النظام الاستبدادي/ الكلياني. كما أن الإدماج هو السعي لتقويض أسس الوعي الإنساني وإهدار الطاقة الإنسانية وشل قدرة الإنسان على الفعل الخلاق. أو استثمارها قسراً لمصلحة النظام ذاك.



مع مرور الوقت، وبالخديعة والمناورة والدسائس الخفية، تتوطد أركان النظام الاستبدادي وتصبح قوة آلية كاسحة عمياء تطول الأفراد جميعاً، أولئك العائشين في مجالها. فتراتبية النظام التي تبدأ من وثن/ رمز كلي القدرة، نزولاً حتى أتفه مخبر يمكن أن تسحق أي أحد ـ أي أحد آخرـ إذا ما فشل في التكيف مع قانونها الفيزياوي العام، التكيف سواء بالخضوع أو بالمراوغة، بالاندماج أو بالإفلات (الإقصاء).. إن كتمان المشاعر والأفكار، والنفاق والسلبية والازدواجية والتهرب واللعب على الحبال والنضال الخفي كلها وسائل مراوغة ـ مع اختلاف في الدرجة والنوع ـ للحيلولة دون السقوط تحت العجلات الشيطانية الماضية بلا هوادة، أو رحمة، وإلى أجل غير مسمى. (كان هتلر يتحدث عن إمبراطورية الألف عام، ويتم تداول عبارة ـ وإلى الأبد ـ في خطاب الأنظمة الاستبدادية/ الكليانية بلا حياء).

يشتغل النظام الكلياني تحت وهم وذريعة الوحدة الداخلية والاستقرار والانسجام والولاء المطلق. فكل فرد، افتراضاً، هو مدمج أولاً، وهو في الوقت نفسه مشروع مقصي، وإذن هو مرشح للإقصاء. الإقصاء الذي هو، منذ البدء، احتمال قائم أبداً، ومصير يهدد الجميع. فحتى المدمج يظل مشكوكاً في أمره، وموضوع مراقبة من قبل آخرين هم مواضيع مراقبة بعضهم لبعض. المدمج كائن هو في طريقه، طال ذلك أو قصر، إلى الإقصاء.

يولد النظام الكلياني وهو يحمل في داخله، أو يولِّد معه أكثر من جرثومة لموته، العمل بالإقصاء واحدة منها. وإذا كان الإقصاء إحدى آليات ذلك النظام من أجل أن يستمر لأطول مدة، فإنه، من الجانب الآخر، آلية الدمار له. فالإقصاء يعينه، مؤقتاً، في مواجهة معضلاته واختلالات بنيته، لكنه بالمقابل يمهد لتصعيد فاعلية المقصيين ضد النظام لأنهم سيجدون الفرصة السانحة فيما بعد، بمساحة للمناورة أوسع.

الإقصاء هو دواء مسكِّن لا يستطيع النظام الاستبدادي/ الكلياني العمل من دونه، لكنه ذو نتائج عرضية خطيرة ومميتة، لا يستطيع النظام العمل شيئاً إزاء استفحالها أخيراً. أو لا يستطيع التعرف على طبيعة وحيوية الجرثومة الناخرة التي تتخلق من فعل الإقصاء إلاّ بعد فوات الأوان. وذلك لسبب بسيط هو أن هذا النظام لا يشتغل بآليات التقويم والمراجعة والنقد الذاتي.. إنه يستطيع أن يرد بعنف، ويواجه بصلافة، ويقمع بقسوة، ويؤجل، لكنه أبداً، في أية جولة، لن يستطيع أن يحسم الصراع تماماً. ولن يقدر، مهما جار واستبد، على كسب الجولة الأخيرة، طالما أنه لا يدرك، أو لا يريد أن يعترف بـ (عنصر الهدم وقانونه) العاملَين بدأب في أحشائه.

## 3. موقع المثقف ووظيفته.

ترى ما هي العوامل التي تخلق السلطة؟ ما هي شروط نشأتها التاريخية؟ كيف يتسنى لفئة معينة (أو، في البدء، لشخص فرد) أن تُفرَز عن الآخرين، وتمارس تأثيرات سلطة في محيط اجتماعي محدود، أو واسع؟. وما أعنيه بالسلطة، في هذا السياق، هي تلك المجسّدة، أي التي اتخذت هيئة مؤسسة، وفرضت خطاباً ما. والمؤسسة، يمكن القول، أنها تستحق هذه التسمية وتتشكل بدءاً من انخراط الشخص الثاني فيها. وبحسب الموسوعة السياسية لعبد الوهاب الكيالي وآخرين فإن المؤسسة معطى اجتماعي متميز، حيث يرتهن وجودها بالوظيفة التي تؤديها في النظام الاجتماعي ـ السياسي ككل. وتورد الموسوعة تعريف ماكس فيبر للمؤسسة بأنها "كيان يقوم على مبدأ تنظيم معظم نشاط أعضاء مجتمع أو جماعة حسب نموذج تنظيمي محدد مرتبط بشكل وثيق بمشاكل أساسية، أو بحاجات مجتمع. أو جماعة أو مجموعة اجتماعية، أو بأحد أهدافها".

ومثلما نتحدث عن سلطة المؤسسة، أو السلطة الممأسسة، فإننا، كذلك، وكثيراً ما نتحدث عن سلطة القانون، وسلطة الدولة، وسلطة الحزب، وسلطة الجامع أو الكنيسة، وسلطة المجتمع (حين تفرض قيمها وأخلاقها على كل شخص) الخ. وقد نعني بهذا المفهوم، في كل مرة، شيئاً مختلفاً، في ضوء منهج البحث، أو سياق التعاطي معه.

من جهة ثانية ربما يتساءل المرء: وماذا عن سلطة النص أو سلطة الخطاب، كما يحلو لبعض النقّاد أو المفكرين أن يسمّوها؟. إنهما، في الغالب، وكما أعتقد يكونان انعكاساً ودالة لسلطة أخرى مجسّدة وممأسسة. فسلطة الخطاب السياسي مستمدة من سلطة المؤسسة السياسية. وسلطة الخطاب الديني مستمدة من سلطة المؤسسة الدينية، وهكذا. لكن بعض النصوص تكون لها قوة حضورها الذاتي الخاصة (وهذا موضوع آخر لا يعنينا في هذا المقام).

لا يمكن فهم ظاهرة السلطة وكيفية انبثاقها بالرجوع إلى عامل واحد، محدد. فلكل حقبة تاريخية مقتضياتها وشروطها الاجتماعية والحضارية التي تُخضع آليات نشوء، وتمدد نطاق، السلطة لها. فقد يكون المال/ الاقتصاد عاملاً أساسياً في منح امتيازات وحقوق السلطة في مجتمعات كثيرة، كما هو الحال، الآن، في هذا العصر الذي يطغى فيه النمط الرأسمالي الليبرالي للتملك والإنتاج والإدارة السياسية، حيث يجري الحديث عن الشرعية المستمدة من صناديق الاقتراع الحر.

غير أن الأمر يبدو أكثر تعقيداً حين نُخضع تاريخ السلطات لفحص أركيولوجي وتاريخي نقدي دقيق. فيوماً ما كانت القوة البدنية مرجعاً حاسماً للسلطة في بعض المجتمعات الضيقة (الفتوات في حواري مصر المماليك، مثالاً، وكذلك في بعض المجتمعات البدائية حتى وقتنا الحاضر). وكانت المناورة السياسية والدهاء السياسي بالاستناد إلى قوة عسكرية، والتوسل بالمؤامرات والانقلابات عاملاً حاسماً في حقب ومجتمعات أخرى، كما يحدث في راهن بلدان كثيرة تنتمي سياسياً، وتقع جغرافياً في نطاق ما يسمى بالعالم الثالث. ويتعقب ألفين توفلر انتقالات السلطة وتحولاتها، وجغرافية تصوره هي الغرب، في كتابه (تحولات السلطة) من القوة العسكرية، إلى الاقتصاد، إلى المعرفة. حيث تصبح المعرفة سلطة، داعمة ومغذية لها، ومتماهية معها.

إن نشوء أية سلطة جديدة معناه حدوث تصدع واختلال في توازن اجتماعي وسياسي قائم، وكسر لحالة الاستقرار السابقة. وإذا كانت السلطة الجديدة تحاول أن تصنع حالة توازن واستقرار جديدين فإنها، في الوقت نفسه، ولاسيما إن لم تكن شرعية، تُديم إستراتيجيات بقائها، وذلك بالشكل الذي يحول دون أن تتعرّض هي نفسها إلى الإزاحة والسقوط. وهنا تعود آليات صناعة الممنوعات/ المحرّمات، وآليات الإقصاء والإدماج للعمل بكيفيات تقتضيها إستراتيجيات هذه السلطة الجديدة، ومدى سطوتها وسياستها في التعامل مع الواقع. في الوقت الذي تبقى للواقع شروطه وظروفه ومحدِّداته وموجِّهاته التي تؤثر بهذه الطريقة أو تلك في سياسات السلطة الخاصة بعمليات المنع والتحريم والإقصاء والإدماج. فهذه كلها جزء من نشاط أية سلطة وإستراتيجيتها وتكتيكاتها. وهي تتمفصل، أو تتوازى، أو تتمخض عن، آليات نشاط السلطة ذاتها ومقاصدها.

تسعى السلطة الاستبدادية الكليانية إلى خلق أسطورتها الخاصة، مستعيرة بعض عناصر الأسطورة المعروفة، فضلاً عن عناصر أخرى تبتكرها وتراها ذات جدوى بهذا الصدد. متصورة، من الناحية الإيديولوجية، أن لا شيء أشد تأثيراً وقوة من الأسطورة يمكن الاحتماء خلفها، والتحصن بها. ولذا تبدأ بالتعامل مع لغة ما فوق واقعية، ذات فخامة ظاهرية، وبلاغة طنانة تنشئ منها خطابها الإيديولوجي والسياسي. وتنتقي مفردات قاموسها بما يعتّم الواقع وليس من أجل أن يضيئه. فتسعى إلى تضييق حدود اللغة وإمكاناتها على التوالد والاتساع من خلال العمل على تداول مفردات معينة مكررة، والحرص على أن تكون هذه المفردات عائمة مضللة تستخدم في سياقات لا تعني أي شيء

واضح، وإبعاد المفردات التي تحوي في دلالاتها على معاني السلب أو الرفض أو التغيير، أو تلك التي تعكس الواقع وتكشف عن تناقضاته ووعوده.

إن الهدف الأول لتلك السلطة هي تمويه الواقع التاريخي بالكلام عن زمن بطولي ماضٍ، حقيقي أو موهوم. ليتعرج الكلام بعدئذ إلى بطل حاضر، حفيد لأولئك الأبطال الراحلين، أي أن ذلك البطل، ومثلما يجري تصويره، ينحدر من سلالة مقدسة، ويُقدّم أحياناً قريناً للإله. أو، في أقل تقدير، مدعماً من قبله ومحفوظاً بعنايته.

ذلك الخطاب المبني بهذه اللغة الماورائية يحاول التعاطي مع المطلقات، أو يحيل ما هو نسبي وتاريخي إلى المطلق، وأيضاً من أجل التعمية لا غير.. إن الأمة، في سبيل المثال، في خطاب السلطة الاستبدادية/ الكليانية، تُجرد من سياق وجودها التاريخي والحضاري لتُمنح صفات قدسية مطلقة. كما لو أنها ليست من نتاج التجربة التاريخية بقضِّها وقضيضها. وفي النتيجة تتم التضحية بكيان الفرد الذاتي وحريته ليذوّب في المفهوم المضبب والسائب للأمة. وهذه اللغة تؤكد على ثوابت، أو ما تريد أن تجعلها وتبقيها ثوابت، خانقة المتحوِّلات؛ أي ما يجسّد الجريان الطبيعي لحركة الواقع والتاريخ.

يتهرب الخطاب أعلاه من محاولة تحليل الواقع الموضوعي، منكراً، أو حاجباً تناقضاته الداخلية الفاعلة، وأشكال صراعاته، وقوانين التغير فيه. وهو بدلاً من النظر الفاحص والعلمي الدقيق إلى الحاضر، وقراءة اتجاهات الحركة فيه، والتنبؤ العلمي بالمستقبل، نجده يتنقل بين ماضٍ، كما قلنا، موهوم، ومستقبل هلامي، يسبح في زمن متخيل غير متعين، هو عبارة عن آمال هوائية لن تتحقق، ولن يوصل إليه المسار التاريخي للواقع الذي تقبض تلك السلطة الاستبدادية الكليانية على خناقه.

وفي النهاية تريد السلطة ثقافة (إن كان بمقدورنا أن نسمّيها ثقافة) مترشحة عن ذلك الخطاب الإيديولوجي.. ثقافة الأسس والقناعات الثابتة والراسخة، والمسلمات القبلية المتساوقة مع مصالحها، والتي ترفض الحوار والمساءلة والمحاكمة العقلية، بمعايير العلم والواقع التاريخي. ومن ثم، في ضوء هذا، تريد للمثقف موقعاً ودوراً ووظيفة في إطار شبكة علاقاتها مدمجاً وممتثلاً، أو في أقل تقدير مقصياً مشلولاً صامتاً، ومرصوداً، أي موضوعاً تحت المراقبة.



تُمارس السلطة، كما يحددها ميشيل فوكو، عبر نشاط مجموعة علاقات غير متساوية ومتحركة، وهذه العلاقات غير ذاتية وقصدية. حيث أن السلطة هي الطريقة التي تعمل بها التكنولوجيات السياسية من خلال الجسم الاجتماعي. وممارسات السلطة هي ما يهم فوكو. والتي يراها بأنها جملة أفعال تؤثر في أفعال ممكنة، وهي تستهدف مجال الإمكانات الذي يندرج فيه سلوك ذوات فاعلة. وهنا السلطة لا تُمارس إلا على ذوات أحرار. على المهيمن عليهم وعلى المهيمنين كذلك. كما لو أن فوكو يريد إعلامنا بأن السلطة التي تتشكل تكون لها كيانها المستقل عن الأفراد المنغمسين، بغض النظر عن مواضعهم فيها، في شبكة علاقاتها. وتتمفصل العلاقات السلطوية، وأيضاً من وجهة نظر فوكو، حول عنصرين ضرورين لها، الأول؛ أن يكون (الآخر الذي تُمارس عليه) معترفاً به تماماً ومثبتاً حتى النهاية كموضوع تأثير. والثاني؛ أن يُفتح أمام العلاقة السلطوية مجال كامل من الأجوبة والاستجابات والتأثيرات والابتكارات الممكنة. ويصل فوكو إلى نتيجة لافتة وهي أنه "إذا صح أن هناك في صميم العلاقات السلطوية وكشرط دائم لوجودها (عصياناً) وحريات جموحة أساسية، فإنه لا توجد علاقة سلطوية بلا مقاومة وبلا مخرج أو مهرب، وبلا انقلاب محتمل".

ما أود توضيحه من هذه الاستعانة المبتسرة بفوكو هو أن المثقف مقصياً أو مدمجاً يدخل في شبكة علاقات السلطة. وأن تموضعه في الحالتين يجعله في نطاق رصد السلطة وممارساتها وعنصراً، لا غنى عنه، في بنية خطابها. فالمثقف (عاصياً، وناشداً لحريته) يُحدّد ويُعرّف ويُسمّى ويُتهم بالشكل الذي يرسّخ ويفعِّل ذلك الخطاب. فيما يمنح وجوده (المثقف) مسوّغات لممارسات سلطوية شتى، ويعزز تقنيات سلطة قائمة، ويتيح أو يسوّغ للسلطة ابتكار تقنيات سيطرة جديدة.

تقع السلطة الاستبدادية الكليانية في وهم قدرتها على ممارسة الهيمنة والتأثير من جانب واحد. فهي لا تريد الاعتراف بأن ثمة ذوات مستقلة حرة مفكرة، بل قطيع طائع. والفرد في عُرف تلك السلطة لا يفكر وإنما يُفكَّر له. لا يمثّل نفسه وإنما يُمثّل. لا يشاء بل يؤمَر.. لا يتفرد ويُميّز بل يُدمج.

في هذا المناخ تبرز أنماط مختلفة من المثقفين، تتباين مواقعهم في ضمن شبكة علاقات السلطة، وما تفرزها من خريطة سوسيوسياسية. والمقصود بالمثقفين، في هذا السياق، هم أولئك الذين يمثلون إيديولوجيا أو أفكار أو آمال فئة أو طبقة ما. ولهم القدرة

على إنتاج المعرفة (أدباء أو فنانون أو مفكرون أو باحثون وأساتذة أكاديميون في حقول العلوم الاجتماعية، أو إعلاميون) أو يقومون، في الأقل، بتسويق المعرفة وتداولها في أوساط المجتمع، وعبر قنوات الثقافة ومؤسساتها، ووسائل الإعلام والاتصال الجماهيري. والذين يمكن تسميتهم بالمثقفين العضويين بحسب تعريف غرامشي. وإذا ما رجعنا إلى فرضية اشتغال آليات الإقصاء والإدماج من قبل السلطات الاستبدادية الكليانية (إذ تعنينا دراسة مواقع ووظائف المثقفين في ظل سطوتها)، فإننا نستطيع اقتراح تصنيف أولي لأولئك المثقفين، في ضوء تلك الآليات واشتغالها، مع استبعاد نمط المثقف التقليدي، غير العضوي، بتوصيف غرامشي أيضاً، وهو الذي يكرر ويعيد إنتاج معرفة تقليدية، سنة بعد أخرى، على جمهور محدد، من غير إضافات إبداعية؛

1ـ المثقف الذي يختار بمحض إرادته أن يكون جزءاً من منظومة السلطة ذاتها، ممثلاً لمؤسستها، وناطقاً باسمها، ومدافعاً عن إيديولوجيتها، وصائغاً لخطابها.

2ـ المثقف الخانع والمستسلم جبناً، أو بحثاً عن لقمة العيش. وهو الذي يقبل الاندماج في تيار ومسار السلطة، ويتبنى خطابها، مشاركاً في إعادة إنتاج ذلك الخطاب، أو الترويج والتهليل له. وهو الذي يعيش، تمزقاً نفسياً، وتوجساً دائماً من الإقصاء. ولن ينتج في النهاية شيئاً له قيمة.

3. المثقف المنفي الذي يجد له ملاذاً آمناً في دولة أخرى، ويحظى بشيء قليل أو كثير من الحرية للإفصاح عن أفكاره. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن المثقفين المنفيين يشكلون نسيجاً واحداً متناغماً، فهم في الغالب، يصدرون عن مرجعيات وتوجهات مختلفة. لكنهم جميعاً يدخلون، من وجهة نظر السلطة الاستبدادية الكليانية القائمة، في خانة العصاة والمارقين والخونة.

4. المثقف العبثي والمتمرد، وهو الذي يمارس سلوكاً لا يتلاءم مع بعض الأعراف الاجتماعية السائدة. يتسكع بين البارات والمقاهي بثياب مهلهلة، ويعاني من إفلاس مزمن، وتكون ملابسه مهلهلة وقذرة، ويُشاهد في حالة سكر دائم، وبطبيعة الحال يبقى عاطلاً أبدياً عن العمل. وقد يبدع، أحياناً، بصورة لافتة. وهذا النمط يكون مزعجاً للسلطة لأنه يمثّل تمرداً مقنّعاً، ولكنه ليس على درجة عالية من الخطورة تقتضي قمعه إلا إذا تجاوز المسموح به. وتطغى الضبابية والتشوش، في أغلب الأحيان، على الخطاب الفكري والثقافي لهذا النمط.

5. المثقف السلبي والساخط، أو المثقف المعزول. وهذا، في الغالب، هو مثقف القراءة وحدها .. قراءة الكتب والصحف، مع الانسحاب من الواقع. ليعلن في كل وقت ومناسبة آمنة عن تذمره. ويكون حذراً وقلقاً وخائفاً، يأبى المشاركة في أية فعالية منتجة، أو مضادة للسلطة، وقد لا يعرف ماذا يريد على وجه التحديد. ولا يدخل في هذه الخانة أولئك المثقفين الذين يعزلون أنفسهم عن الآخرين، ليبدعوا بصمت.

6. المثقف المراوغ، القادر على أن يقول "لا" ويوهم أنه ربما يقول "نعم". أي أنه يعرف كيف يضلل السلطة وجهازها الرقابي. ويفلت من الأشراك في اللحظة الأخيرة.

7. المثقف المنتمي إلى حزب غير حزب السلطة. حيث يعلن نفسه معارضاً سياسياً ويفصح عن خطاب مناقض لخطاب السلطة. وهذا النوع يكون نادراً، ويوشك على الانقراض في ظل الأنظمة الاستبدادية الكليانية (حين تفرط بممارسة القمع). وغالباً ما يكون مؤدياً لوظيفة سياسية، أكثر من كونه مؤدياً لوظيفة ثقافية.

8. المثقف الإيديولوجي، وهو الذي يتبنى إيديولوجيا ما، من دون مواربة، ومن غير أن يكون منتمياً إلى الحزب الذي يمثل تلك الإيديولوجيا. كأن يعلن نفسه ماركسياً أو قومياً أو إسلامياً، الخ. وقد تسيد هذا النمط الساحة الثقافية عندنا طوال عقود.

9. المثقف الناقد الذي يبدع في مجالات الأدب والفكر والفن. ويمتلك رؤية واضحة ومنهجاً متقدماً للتقويم. ويعبّر عن روح مجتمعه، أو طبقته الاجتماعية، وآلامها وآمالها. وهذا النمط من المثقفين بدأ بالحلول محل المثقف الحزبي والإيديولوجي. أو بات من الضروري أن يحل محلهما. بعدما راح ينبذ فكرة الوصاية والتعالي على الجمهور، ولا يدّعي تنصيب نفسه من النخبة أو كونه قائداً جماهيرياً. بل يقرأ الواقع ويفكك عناصره، ويساهم من خلال وظيفته الإبداعية والفكرية في صناعة الحدث والتأثير فيه. ويكون شاهداً، وعلى قدر من الجرأة والوضوح، للإدلاء بشهادته.

بقيت السلطة (**power**) منذ فجر الحضارة هي صانعة التاريخ، والمحدِّدة لمساره. فالتاريخ، في النهاية، هو نتاج صراعات قوى وسلطات تصادمت أهدافها ومصالحها أو تآلفت. وحصيلة معقدة دفع ثمنها، في الغالب، غالياً، الأغلبية المغلوبة على أمرها، بعدما شاركت مباشرة، بسبب جهلها، أو كرهاً، أو عن رضى، أو على مضض، في صنع المآل الذي وصل إليه العالم والحضارة. وهنا ساهم منتجو الثقافة، خلال العصور، في تلكم

الصراعات، في خنادق السلطات حيناً، أو في الخنادق المضادة لها، حيناً آخر. وقد تغيّرت وظائفهم، إنْ في شكلها، أو في فحواها، تبعاً لمواقعهم في الخريطة السوسيو سياسية، وعبر اختلاف الأمكنة والأزمنة. وكان الكاتب الفرنسي ألبير كامو قد طالب الكتّاب، في خطابه، في أثناء تسلمه جائزة نوبل للآداب عام 1957، أن يضعوا أنفسهم، "لا في خدمة أولئك الذين يصنعون التاريخ، وإنما في خدمة أولئك الذين يتعذبون من صنعه". وربما تلخِّص هذه العبارات الأخيرة الموحية التي قالها كامو جانباً من الوظيفة المطلوبة من المثقفين أداءها في المجتمع. على الرغم من أن المفهوم الحديث للمثقفين يجعل منهم سلطة أو فاعلي سلطة لهم تأثيرهم الذي لا يُغفل في إعادة صياغة العالم، وصناعة التاريخ.

# أسئلة الحداثة

## إشكاليات الحداثة والدولة، والمشروع الثقافي الحداثي العربي

يُعنى هذا المبحث بإشكالية الحداثة في الفلك الثقافي، وتحديدا في ما يتعلق بخطاب الثقافة العربية الذي يفترض تمثيل الحداثة، ويحاول أن يؤسس نظريا وإبداعيا لمفاهيمها وقيمها، ويطرح رؤية يعدّها مغايرة أو (حداثوية)، بلغة فنية تتجاوز، إن لم نقل تتقاطع مع الأساليب التي سادت طويلا. وهذا المبحث يكتفي بطرح الأسئلة ولا يدّعي أنه يقدّم حلولا أو إجابات أو مقترحات.. وأذا لم يكن بالمستطاع فصل الفلك الثقافي عن باقي الأفلاك (الاجتماعي والسياسي وغيرها) فان أسئلة كثيرة هاهنا، ستطول الحافات، وأحيانا أعماق الأفلاك الأخرى .

-1-

الأسئلة هي نقاط دلالة.. هي مشارط تشريح.. هي عوامل خلخلة، واعادة تنظيم، واعادة بناء.. والحداثة تبدأ مع طرح الأسئلة، وتبقى محافظة على حيويتها بذلك. إن إنتاج السؤال يعني نسف المقولب والراسخ والأكيد ليعيد كل شيء إنتاج ذاته من جديد، أو يُعاد إنتاجه من قبل الوعي من جديد. فالحداثة تشتغل في مصنع الأسئلة.. السؤال هو محرِّكها وشرط وجودها.. والحداثة هي حداثة السؤال، جرأة السؤال، مديات السؤال. وكل ثقافة تكف عن طرح الأسئلة على نفسها وعلى الآخر، تموت.

ثمة أسئلة تحرِّض.. ثمة أسئلة تشكك.. ثمة أسئلة تراوغ.. ثمة أسئلة تشاكس.. ثمة أسئلة تدين.. ثمة أسئلة تحفز أسئلة أخرى.. ثمة أسئلة تتضمن إجاباتها في ما وراء بنيتها السطحية.. ثمة منظومة من أسئلة تعزز منظومة من مفاهيم وأفكار وعلاقات.. أقصد/ نظرية.

السؤال هو وسيلة إنتاج المشروع الفكري والحضاري، ومنجزات الحضارة ما هي إلاّ إجابات كبرى عن أسئلة العقل والتاريخ. والحضارات تراجعت يوم توقفت عن طرح الأسئلة، أو راحت تقمع الأسئلة، أو تموهها، أو تتجاهلها. فمع قمع السؤال يُكبح التطور ويشوّه ويُضلل. وتاريخ العبودية هو تاريخ قمع الأسئلة.

إن الخوف من الأسئلة يعلن عن هشاشة الموقف، وركود الذهن، وضعف الثقة بالنفس. والسؤال دال على شخصية العقل وحيويته ومدياته وغاياته وحريته وعمقه. ولا يمكن لشبكة متوالدة من الأسئلة أن تكون خاطئة... إن المسار الحر للأسئلة تصحح نفسها بنفسها، والوصول الى الإجابة / الحقيقة لا يحصل الا بعد اجتياز وعورة الأسئلة.

ينفتح الخطاب على الخطابات الأخرى (السابقة والمجاورة واللاحقة) بالأسئلة.. الأسئلة المكشوفة.. الأسئلة السرية.. الأسئلة التي قيلت، والأسئلة التي تم السكوت عنها. والخطاب الذي يعرّض نفسه للقراءة يفجِّر إمكانات الأسئلة.

الخطاب الملغوم بالأسئلة لايمكن أبداً أن يكون خطاب تواطؤ.

-2-

سؤال الحداثة بدءاً هو سؤال الحرية ،ولذا فهو مفتاح أفق آخر.. إنه قد لا ينطلق من افتراض وجود حساسية مغايرة وفكرة مختلفة، وإنما يقصد إيجاد مثل هذه الحساسية، وطرح مثل هذا الفكر. فهو يتحسس شروط الولادة الناضجة، أو الممكن إنضاجها — ويقوم بدور القابلة.. فهو إذاً سؤال المستقبل أيضاً.

تبدأ الحداثة مع الوعي النقدي، أي مع القدرة على صياغة السؤال، والجرأة في طرحه. والسؤال في هذه الحال، يكون شيئاً حياً، نافذاً، وفاعلاً، له قابلية التوليد الذاتي والإخصاب، ويعمل كمعيار، وكمراقب.

والآن عن أية حداثة نتكلم؟ عن حداثة الموضة أم الإزاحة الكبيرة أم الهزة العنيفة المدمرة التي تترك العالم أنقاضا وتتطلب البديل؟ هل الحداثة بديل/ بحسب تصنيف مالكولم برادبري لأنماط الحداثة؟ أم هي تعويض عن غياب البديل؟ ولماذا البديل أصلا؟ هل الحداثة نزوع الى التمرد؟ التمرد على أي الأشياء؟ على الموروث أم على الراهن أم على كليهما معا؟ هل الحداثة مقولة الحرية، أم هي نتاج سلطة الضرورة؟ أهي شروع واعٍ محدد الوسائل والممكنات مع وضوح الغاية، أم هي الدخول في حقل الاحتمالات مع ما يخبئه هذا الحقل من ألغام ومتاهات ومفاجآت وأباطيل ووعود ورهانات؟.

ماذا نفهم من الحداثة؟ أهي حداثة الآخر؛ سلطة ثقافته المتغلغلة بين تلافيف فكرنا؟ أم هي حداثتنا المعلّمة بعد استيعاب حداثة الآخر؟ أين يحدث الاتصال، ولماذا، وكيف، ومتى؟ وأين يحدث الانفصال؟ ولماذا وكيف ومتى؟ وفي عالم متشابك متخم بالتناقضات والصراعات، كيف يمكن أن نواجه الذات من دون أن نسأل عن الآخر؟ كيف يمكن أن نتعرف على الذات من غير أن نتعرف على الآخر؟

هل استطعنا أن نحدد عتبة تحولنا نحو النهضة/ الحداثة، مع تأشير الترسيمة المعرفية الجديدة التي تختلف عن، أو تعاكس، أو تتجاوز الترسيمة المعرفية القديمة؟ وقبل

ذلك أين يمكننا أن نؤشر عتبة الحداثة الغربية؟ عند عصر النهضة بعد القرون الوسطى أم مع الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، أم مع عصر الأنوار في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أم مع الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، أم مع عصر الصدمة التي أصابت العقل والضمير الغربيين في الحرب الكونية الأولى في العقد الثاني من القرن الماضي؟ لنتساءل بالمقابل، أين يمكن تأشير عتبة حداثتنا العربية؟ هل مع دخول نابليون مصر أواخر القرن الثامن عشر؟ أم مع عهد محمد علي باشا الذي حكم مصر في العقود الأولى من القرن التاسع عشر؟ أم مع عودة رواد الفكر الأوائل الذين درسوا في الغرب في القرن التاسع عشر؟ أم مع صدمة الاستعمار في العقود الأولى من القرن العشرين؟ أم مع عهد الاستقلال الذي بقي مبتورا في أغلب بلداننا العربية بعد الحرب العالمية الثانية؟.

-3-

هل الحداثة نظرية/ أيديولوجيا/ نسق فكري منظم؟ أم هي منهج (أو مجموعة مناهج) فكري وحضاري، وجملة شروط موضوعية تفرض نمطاً مغايراً من الإنتاج الثقافي / المعرفي، وتتطلب أشكالا مؤسساتية منظمة علميا وتقنيا بإدارة كفوءة فعالة وآليات عمل متكاملة دينامية، وجغرافية علاقات فنية وإنتاجية واجتماعية متوافقة مع روح العصر، والمستقبل؟.

أين تبدأ ثورة الحداثة؟ في المجتمع والاقتصاد وتفاعلاتهما وتحولاتهما وانعكاساتهما، أم في الثقافة؟ وفي الثقافة أين تبدأ؟ في الخطاب الشعري والسردي، أم في الخطاب المعرفي/ الفلسفي؟ أم في حقل اللغة؛ في تحرير اللغة وتفجيرها وزعزعة قوالبها البلاغية العتيقة؟ أهنا تبدأ الحداثة أم في الرؤى ولأفكار؟ أم في هذه الأشياء كلها في آن معا؟ أهي حداثة لغة الأدب وتقنيات الفن ومناهج الفلسفة والعلم، أم هي تحديث للعقلية أولا، ومواجهة التابوات/ المحظورات، والمؤسسات التي تنتمي لأنماط متخلفة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية؟.. ألا تحتاج هذه الحداثة الى المؤسسة الضد التي ينبغي أن تواجه المؤسسات العريقة السائدة؟.

هل الحداثة خيار فكري أم خيار سياسي؟ وإن كان خياراً سياسياً فهل هي خيار أنتلجنسيا الحداثة أم خيار مؤسسة ما؟ أم هي خيار الآخر/ الُمصِّدر لحداثة العصر/ أقصد؛ الغرب؟

-4-

من غير إنضاج الشروط الاجتماعية — التاريخية، ومن غير التطور الملائم لقوى الإنتاج التي تنهض بمشروع الحداثة، ومن غير صعود القوى الاجتماعية التي تتبنى تاريخياً هذا المشروع، هل يمكن التحدث عن ثقافة حداثية؟. أو بصيغة أخرى، هل بإمكان الحداثة الثقافية أن تسبق الحداثة الاجتماعية والمؤسساتية والاقتصادية؟. الى أي مدى يفرض إطارنا التاريخي الراهن مسألة الحداثة؟ وكيف يؤشر أبعادها ويمهد أرضيتها ويفرض شكلها؟.. هل نبغي حداثة انقطاع مع الواقع/ المرجع ومع الوجود/ التاريخ أم بمقدورنا ان نخلق تمفصلاً حيوياً معهما؟ هل ننسف مع الحداثة موروثنا العميق والعريض كله؟.. هل نحرق باسمها آلاف المخطوطات، ونحطم عشرات آلاف اللقى الاثرية، وندفع الى بحر الظلمات جهود أسلافنا في حقول المعرفة والفن والعلم الأبداع؟.. ألا يعني هذا موتنا الحضاري والثقافي؟ ما المطلوب حقا؟ إعادة قراءة لتراثنا أم قراءة مستمرة لنتاج فكر الغرب ومواكبته؟ أم قراءتهما معا بإيجاد طريقة أو طرق أخرى أكثر حيوية وجدوى في عملية القراءة؟ ألم نغامر بدءاً بولوج منطقة الحداثة تحت تأثير قراءتنا لمنتجات الحداثة الغربية؟ هل قرأنا نتاجات الحداثة حقاً؟ أي، هل مارسنا فعل قراءة عميقة لهذه النتاجات؟ هل كانت قراءتنا لها علمية ودقيقة وفعالة؟ هل فهمنا وتمثلنا وتفاعلنا مع هذه النتاجات؟ وما أنتجناه نحن تحت هذه اليافطة العتيدة المسماة بالحداثة، هل أفرز مميزات خاصة بنا؟ هل حدد اتجاهاً؟ هل بنى ما هو مختلف ومتجاوز ومؤثر؟ أو على الأقل هل هيأ أرضية خصبة مولِّدة ومنتجة لما هو مختلف ومتجاوز ومؤثر؟ أبإمكاننا بعد القراءة أن يكون لنا تمثيلنا الخاص بنا لمجمل الحداثة الغربية استيعاباً وإعادة إنتاج ومعرفة.. أي إعادة انتاج الغرب من خلال المعرفة وتجسيده آخراً في مشروع حداثي عربي/ ند ومقابل؟ أيمكن أن نبدع تمثيلنا الخاص للغرب في مشروع ثقافي خاص، مع تمثيلنا لأنفسنا؟ أولسنا حتى هذه اللحظة ننتج معرفتنا بأنفسنا تحت تأثير وسطوة وسيطرة وسلطة معرفة الغرب بنا؟

هل الحداثة مشكلة نص أدبي وكاتب يحاول إبداع هذا النص - والقول يشمل أشكال الفنون كلها- أم هي أطروحة تاريخ، ومشروع حياة ومقترح حضارة؟.

هل بالمستطاع إكساب الحداثة معنى شفافاً وحقيقياً ومنسجماً مع سياقنا التاريخي/ الحضاري، وشروط ومعطيات وضعنا في العالم المعاصر؟.

إذا لم يكن بإمكان الحداثة ولا برغبتها استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر لأنها ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها، بحسب هابرماس الذي يتحدث، بطبيعة الحال، عن الحداثة الغربية، ويستلهم هيجل الذي معه كان على الحداثة، عبر النقد الذاتي أن تجد ضماناتها الخاصة. فإن من حقنا أن نتساءل في ما إذا كانت حداثتنا قد أفرزت واستخرجت وحددت معاييرها من ذاتها وكوّنت آليات النقد الذاتي التي تمنحها الضمانة والقوة والمشروعية التاريخية؟.

أنبقى نستقبل منتجات حداثة الآخر من غير معايير نمتلكها، أم علينا امتلاك معاييرنا، لنستوعب الحداثة الهابة باتجاهنا؟ حسناً، أية معايير؟ من أين نأتي بها؟ أمن الماضي؟ أتصمد معايير ماضينا أمام العاصفة؟ أنشكّل معاييرنا في الحاضر؟ كيف؟ أنتمثل روح الماضي وضرورات الحاضر؟ وماذا بشأن المستقبل؟ وعالم اليوم معني بالمستقبل أكثر من أي وقت مضى، مذ وجد الإنسان على ظهر الكوكب.. هل سيقدّم لنا المستقبل العون؟ ولكن، أنعرف شيئاً عن مستقبلنا.. هل باستطاعتنا استقراؤه وتحديد احتمالاته واتجاهاته؟.

أين تكمن أزمة حداثتنا الثقافية؟ أفي عسر إنتاج النص / الخطاب الذي يسبغ القوة والضمانة والمشروعية على الثقافة، أم في تصلب وإخفاق المؤسسات المتبنية لمشروع الحداثة – افتراضا- أم في عدم تهيؤ الشروط الاجتماعية – التاريخية الممهدة لانتاج النص/ الخطاب الحداثي؟ أليس المعقول هو أن النص الحداثي لا ينتجه إلاّ عقل حداثي وشخصية حداثية، وفي سياقه المعرفي الثقافي والتاريخي الملائم والصحيح؟ بحيث لا تكون الحداثة نسيانا لما مضى وتنكرا للتاريخ، لأنها، ببساطة نتاج تاريخ، على الرغم من أن النص الحداثي هو بالضرورة وليد ترسيمة معرفية جديدة، أي أنه لا ينمو إلاّ على عتبة مغايرة؟. وإذا كان من المؤكد أن انقطاعنا عن الماضي لن يدخلنا جنة الحداثة، وإنما يسلمنا للتيه، فكيف يمكن مع ترسيمة معرفية جديدة إدامة صلتنا مع شخصيتنا الحضارية؟ بالمقابل، هل يمكننا التحدث عن حداثة خاصة بنا مقطوعة عن مرجعيتها الغربية؟. إنها لمفارقة تاريخية معقدة أن ندخل عصر الحداثة ونحاول إنتاج خطاب ثقافي حداثي، في الوقت الذي نجد أنفسنا، مرغمين، في حالة صراع حضاري مع منتج هذه الحداثة.. أقصد؛ الغرب الرأسمالي.

ثم هل بالمستطاع استيراد تكنولوجيا الحداثة ومنجزاتها المادية، وتجنب التحوّلات التي يمكن أن تطرأ على بنى المجتمع وسلاسل قيمه ومؤسساته وعقليات أفراده؟. وإذا كانت هذه التحوّلات أمرا محتماً فكيف يتأتى لنا التحكّم بهذه التحوّلات لجعلها في المسار الإيجابي الصحيح؟ وكيف يمكن درء مخاطر الغزو الثقافي، والإصابة بالتشوّهات التي يمكن لمثل هذا الغزو أن يحدثها، في الوقت الذي علينا فيه أن نخوض عملية مثاقفة من خلال تفاعل ثقافي يجعلنا نتمثل خطاب الغرب الثقافي الحديث ونتجاوزه؟ وحين نعتقد أن الحداثة محض صرعة فإننا سنبقى منقادين انقيادا سطحيا لكل ما ينتجه الغرب، ويسوّقه لنا باسم (الحداثة) أو نعتقد نحن، واهمين، بان هذا هو (الحداثة) بعينها .

ما كانت الحداثة ترفاً خارجياً يجوز الاستغناء عنه. وليست هي، قطعاً، وصفة دوائية تحقن، حسب استشارة خبير ما، في الجسد الاجتماعي والثقافي. بل هي فاعلية ذاتية، مع الذات، وفي الذات، وبالتفاعل المحسوب مع الآخر، حين نبتكر أسئلتنا الخاصة، ونعرف أين يبدأ سؤالنا، وكيف يشتغل ويتوالد ويتداخل مع أسئلة الآخر، وبأية أوالية، وبأي منطق، ولأية غاية؟. عندها لا تكون الحداثة تقليداً أعمى، ولا استسلاماً وانقياداً، ولا انبهاراً خدّاعاً، بل خياراً واعياً، ورهاناً على ممكنات الذات والحياة والتاريخ والمستقبل.

# حداثة المثقف.. تحديث الدولة

يرى هنري لوفيفر أن الحداثة كلمة لا تُستهلك على الرغم من كثرة الاستعمال. وهي، بحسب لوفيفر أيضاً، كلمة لا تُقدم أية إجابة محددة عن معناها. فهل يعني هذا أننا إزاء مصطلح إشكالي؟ أظن نعم، ولاسيما في فضائنا الثقافي العربي والعراقي. حيث بقيت شريحة المثقفين، تردد هذه الكلمة، لعقود، كما لو أنها الرقية السحرية التي ستنتشلنا من عتمة واقعنا وانحطاطه. وتعطينا مفاتيح الحلول لمشكلاتنا العويصة الموروثة منها، وكذلك المستجدة والمرتقبة. ومن غير أن تشحنها بمدلولها الواقعي والتاريخي، بتبيئتها أولاً، وجعلها، بعد ذلك، مشروعاً مركّباً، لا في حقل الثقافة وحسب، وإنما للمجتمع والدولة لاستكمال شروط النهضة العربية (والعراقية) الحديثة وتجاوز عثراتها. نقول مشروعاً مركّباً لأن المفهوم نفسه (الحداثة) ينطوي بالضرورة على ما هو شامل ومتعدد الأبعاد اجتماعياً وتاريخياً. بعدما تعامل معها بعض مدّعي الحداثة، في حقول الآداب والفنون، بخفة وسذاجة، حين اعتقدوا أن السعي للحداثة هو قرار ذاتي، مزاجي، يتخذه هذا الكاتب أو الفنان أو المفكر أو ذاك السياسي في أن يكون حداثياً، من غير الالتفات إلى الشروط الواقعية والتاريخية التي تتطلبها كل عملية تحديث. فالحداثة هي إجراء تغيرات في العمق تشمل صُعد الفكر والقيم والسلوك العام والمؤسسات. وبطبيعة الحال هذا لا يعني إنكار حقيقة أن فكر الحداثة يمكن، أو لابد، من أن يرهص ويؤسس لتجربة الحداثة ويعززها، لا أن يكون بديلاً عنها.

يفرّق مالكولم برادبري وجيمس ماكفارلن بين ثلاثة أنواع رئيسة من الحداثة. يتمثل الأول في الهزات البسيطة (الموضة/ التقليعة) التي غالباً ما تأتي بها الأجيال المتعاقبة وتستمر لمدة لا تزيد عن عشر سنوات. والثاني يتمثل في هزات الإزاحات الكبيرة التي تمتاز بالتحولات العميقة والواسعة والتي قد يستمر تأثيرها لقرون، والثالث يتمثل بذلك النوع المدمر الكاسح الذي يقوّض مساحات واسعة من البناء الحضاري والفكري، ويتركها أنقاضاً. ولا شك أن المؤلفان (برادبري وماكفارلن) يكتبان وفي بالهما تاريخ

الحداثة الغربية التي سبقت أية عملية تحديث في الأجزاء الأخرى من العالم في العصر الحديث. أما عربياً، وبحكم عوامل الجغرافية السياسية والتاريخ السياسي كانت مصر سباقة في تحديث ثقافتها ومجتمعها ودولتها قياساً إلى بقية البلدان العربية. وهي حداثة عُمِّمت عربياً لكنها ظلت قاصرة ومبتورة ومشوهة. بمعنى أنها لم تستكمل قط شروط تفتحها ونموها الطبيعي، ولم تُمهّد لها الأرضية الملائمة لتكون مشروعاً مجتمعياً ودولتياً يدخل في نسيج عقل وضمير النخب السياسية والثقافية، ويتحول إلى جزء من الهاجس والسلوك الاجتماعيين. فعبء الماضي كان يثقل كاهل الأحياء، ومنطق التحريم والتكفير كان يحول دون أي إبداع حقيقي أو تحوّل جذري في الفكر والواقع يمكن أن يهدد البنى والمؤسسات القديمة وما ترتبط بها من مصالح وغايات.

تتداخل في الفكر العربي مفاهيم الإصلاح والنهضة والحداثة، وتبدو أحياناً وكأنها، جميعاً، توحي بمعنى واحد، وتفضي نحو غاية واحدة. وكان مفهوم الإصلاح هو أول ما دخل قاموسنا الفكري والسياسي الحديث. وكما نعلم فإن لهذا المفهوم جذره في تراثنا في اشتباك مع ما هو ديني يوم لم يكن الدنيوي قد تجرأ على فك ارتباطه بالديني حتى من الناحية النظرية. وبدأت أولى رياح التغيير بالهبوب على المنطقة بفعل الغزو الفرنسي لمصر بقيادة نابليون بونابرت (1798). والنزعة الإصلاحية لمحمد علي الذي تبوأ عرش مصر بعد الغزو بسنوات قليلة (1805). ومن ثم، التماس مع فكر الغرب وواقعه (رحلة الطهطاوي إلى باريس وكتابه تخليص الأبريز، نموذجاً). هذه العوامل كلها، مع غيرها، جعلت من الإصلاح مفهوماً ضاغطاً على العقل العربي الذي راح يستيقظ من سباته الطويل أخيراً، ويحاول، في البدء، أن يفهم ما جرى حقاً. وما هو الوضع في حقيقته القائمة، قبل أن يشرع بابتداع أسئلة المستقبل.

كان فكر الإصلاح إذن مشرباً برؤية دينية تحاول أن تستوعب منطق العصر بالعودة إلى مناهج ومعايير الأقدمين، مع استعارة مفاهيم انسلت من منابع فكر التنوير الأوروبي ومعطيات الثورة الفرنسية (1789). وكان مفهوم الإصلاح (العربي) يستدعي ذهنياً، كذلك، فكرة الإصلاح الديني الغربي الذي بدأه مارتن لوثر في القرن السادس عشر ممهداً لعصر التنوير (القرنين السابع عشر والثامن عشر) والثورة الصناعية (القرن التاسع عشر). وباختصار لم يكن فكر الإصلاح، حسب ما قال به الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبدة وآخرون، سوى محاولة استئناف للحركة التي انقطعت قبل قرون مذ دخلت

المنطقة العربية الإسلامية الفترة المظلمة بعد سقوط بغداد على يد المغول (1258 ميلادية). وكان مفهوم الإصلاح نفسه قاصراً وضعيفاً أمام ما تتطلبه النهضة الحضارية من طرح أسئلة جريئة، وتحولات. وأُستعير مفهوم النهضة من قاموس الفكر الأوروبي وتاريخه، حيث شكّل، هناك، انعطافاً مضيئاً للخروج من ظلمات القرون الوسطى (سيطرة الكنيسة والإقطاع). وكانت القرون الوسطى العربية قد امتدت حتى القرن التاسع عشر، (وفي أجزاء من البلاد العربية حتى منتصف القرن العشرين، إن لم نقل حتى الآن)، تاركة إرثاً ثقيلاً من التخلف، في مجالات الحياة كافة. وكان العراق قد تعاطى مع ثقافة الإصلاح والنهضة مبكراً بتأثير ثلاث قنوات، أولها فكر الإصلاح والنهضة الذي انتعش في قلب الدولة العثمانية (وكان العراق بولاياته الثلاث جزءاً منها)، ولاسيما في أواخر عهدها. والثانية فكر النهضة والإصلاح في مصر وبلاد الشام. والثالثة بدء الاحتكاك، بوساطة بعض النخب العراقية، مع فكر الغرب الحديث. وفي الأحوال كلها، لم يستطع فكر النهضة العربية المضي قدماً في طرح أسئلتها، وتناول الإشكاليات المطروحة بمنهجية علمية وعقلانية جريئة. على الرغم من أن سعياً جدياً نحو تحقيق إزاحة فعلية في بنية ذلك الفكر كان يمكن أن ينقل واقعنا حضارياً لو قيّض لمفكرين تنويرين عرب أن ينتجوا بحرية ومن غير روادع وقمع، كما حصل لطه حسين وعلي عبد الرازق، حين تعرّضا إلى تهديدات وهجمات حرّاس (السياج الدوغمائي المغلق) بتوصيف محمد أركون. وهمِّشا وأُرغما على التراجع قسراً. وكما سيحصل، لاحقاً، لعشرات من المفكرين العرب غيرهما. وهنا، مع ظاهرة الهجرة والاحتكاك والانفتاح على فكر الغرب (الإيديولوجيات القومية الفاشية، والماركسية) انتعش ما سيُعرف بالفكر الثوري (الراديكالي).

كان ثقل الإرث المتحدر من القرون المظلمة، والإحساس بالفجوة الحضارية (العلمية والفكرية والمادية) بيننا وبين الغرب بعد صدمة الاستعمار، فضلاً عن نفاد الصبر، قد أوهم جيلاً شاباً حالماً بأن الوصول إلى ما وصلت إليه الحضارة الغربية في غضون سنوات، أو عقود قليلة، بات ممكناً. لينتعش الفكر الراديكالي بنسخه (الماركسية والقومية والإسلامية) والذي صار إيديولوجية مؤسسات سياسية (أحزاب ونقابات وقوى) منذ عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، لتتبناها حكومات وطنية قادها عسكر من أصول ريفية، في الغالب.

ألهب الفكر الراديكالي حماس الشارع السياسي خالقاً وعياً وسلوكاً انفعاليين، ساهم، لا شك، في تحرير أجزاء من البلاد العربية من السيطرة الاستعمارية

الكولونيالية، بيد أنه فشل في بناء الدولة القومية الحديثة، وتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية. وأدت مغامرات متبني ذلك الفكر من السياسيين الذين استحوذوا على كراسي الحكم إلى هذا الخراب الذي نعيشه اليوم. وكان الدكتور لويس عوض قد لخّص في كتابه (أقنعة الناصرية السبعة) محنة الحكم الناصري (وهو النمط الذي جرى احتذاءه في أكثر من بلد عربي) في عبارة؛ أن هذا الحكم كان يعرف ما لا يريد، لكنه لم يكن يعرف ماذا يريد!.

لم تدخل كلمات (الإصلاح) و(النهضة)، وبعد ذلك (الحداثة)، قاموس الشارع السياسي العربي مثلما دخلته كلمات من قبيل (الانقلاب، الثورة، النضال، الكفاح المسلح، حرق المراحل، الاشتراكية، الوحدة) وكان الاندفاع نحو تدمير ما هو واقع وقائم أكبر بكثير من السعي لإعادة البناء والتنمية. وعمل الطابع الشعبوي للأنظمة الراديكالية على إشاعة وعي زائف أفضى إلى أن تكون السياسة انشغالاً عاماً، لكنه كان غير منتج، في كثر من الأحيان، وضاراً ومخرباً. وكانت تلك ثقافة (سياسية) مهلهلة ومسطحة وتبسيطية توهم حاملها بأنه يحتكر الحقيقة، ويعرف كل شيء، على الرغم من أنه، في واقع الأمر، لا يكاد يعرف أي شيء. وكان من نتائج انتشار تلك الثقافة:

1ـ ولوج الأدعياء وأنصاف الأميين والانتهازيين والمهووسين والطامعين بالسلطة والمصابين بالعقد النفسية حلبة السياسة.

2ـ افتقاد الحس السياسي السليم الذي يستطيع التعاطي مع الواقع، ويكشف منابع إمكاناته الحقيقية. ولا يعني الحس السياسي السليم، بأي حال، الاستسلام لواقع الحال، وإنما امتلاك الوسيلة الناجعة للتحري عن إمكاناته الحقيقية وإرساء الدعائم الضرورية لتحويله وبنائه.

3ـ شيوع (لغة) في الخطاب السياسي والإعلام تثير الغرائز والعواطف، وتخدِّر العقل. وهذه اللغة لم ترسّخ أسس بناء دولة حديثة بقدر ما أعادت إنتاج مفاهيم ما قبل الدولة، وما قبل الحداثة بصورة مقنّعة ومموهة.

كانت تلك لغة للمتاجرة والمزاودة السياسية، وليست للفعل الحقيقي الذي يحوِّل الواقع ويبنيه. والغريب أن شريحة واسعة من المثقفين، كانوا، ولا يزالون، يشاركون في تلك المتاجرة والمزاودة، مع السلطة أو ضدها.

لو نظرنا بعمق إلى إيديولوجيات ولغة الخطاب السياسي ووسائل عمل وتكتيكات وهياكل البناء التنظيمي للأحزاب والقوى السياسية المتصارعة على الساحة السياسية العربية، ولاسيما ذات المنحى الشمولي منها، سواء من انتمى منها إلى اليمين أو إلى اليسار، لوجدنا أنها تتشابه في نواحي كثيرة. وتكاد تصدر، في معظمها، عن، أو تستند إلى، بنية عميقة واحدة متأصلة في تاريخنا الاجتماعي والثقافي. وأنها عكست العلاقات الأبوية البطريركية، والمنظومة المعرفية والقيمية المرتبطة بها، بغض النظر عمّا اتخذت لنفسها وتداولت من تسميات ومصطلحات وشعارات. وهذا ما يشكل أحد العوامل الرئيسة في أننا لم نشهد عربياً عملية بناء دولة حديثة، قائمة على قواعد عصرية راسخة.. دولة منتجة، تستطيع استثمار موارد وطاقات الأمة، وتحقق للمجتمع الحرية والسعادة.

وحين تخفق الدولة في تنمية موارد المجتمع وإشباع حاجات طبقاته وشرائحه المختلفة وإرضائها تلجأ إلى الاحتماء منه، وذلك بالانكفاء عنه، واستمالة أقلية انتهازية من الأفراد تغدق عليهم الأموال وتمنحهم الامتيازات على حساب الأغلبية، ليكونوا أداتها في قمع أية نزعة للاحتجاج والتمرد الاجتماعي، وبالاستخدام القاسي لوسائل العنف والإكراه. وكذلك توثق الدولة (الفاشلة) هذه ارتباطها بـ ... وتدور في فلك ... وتشبك مصالحها الاقتصادية والسياسية مع مصالح، دولة أو دول أخرى أقوى منها . فينشأ نمط من التواطؤ، أو التحالف الظاهر أو الخفي، بين الجهتين. وهذا ما يفسر استمرار حكومات غير شرعية في دول فاشلة لعقود أو سنوات طويلة، على الرغم من أنها مرفوضة ومكروهة من مجتمعاتها وشعوبها .

ظل فكر الحداثة بالأسلوب الذي تعاطى معه المثقفون منفصلاً عن فكرة الدولة حول تحديث ذاتها . وإذ لم يبد هاجس الحداثة عند شريحة واسعة من المثقفين العرب ضاغطاً لعدم استناده إلى حس تاريخي مستقبلي يتمثل حركة المجتمع والعالم في تقدمه العلمي والمعرفي والتقني والاجتماعي، مع وعي معوقاته، ويستوعب المكتسبات الحضارية المتجددة، فإن الدولة (أو بالأحرى شبة الدولة العربية) لم تحدِّث نفسها إلاّ إلى الحد (وبالطريقة) الذي يبقيها مستمرة في وضعها الحالي. وكانت الأزمة بتعبير برهان غليون في كتابه (المحنة العربية: الدولة ضد الأمة) هي أزمة نوع خاص من الحداثة "هو ما تحت الحداثة، أو حثالة الحداثة، أكثر منه حداثة بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهذه الحثالة التي

سميناها حداثة وصلت إلى طريق مسدود، لأنها لم تعد تلهم أحداً ولا توفر حاجات التنمية والأمن والسعادة والحرية والكرامة، وظهر فساد مفهومها وبنيتها وممارستها وأهدافها". وينكر غليون أن يكون سبب انسداد طريق حداثتنا هو مقاومة القيم التقليدية لها، وإنما يرجعه إلى الانحرافات الأصلية التي طبعتها.

كانت حداثة المثقفين العرب، في الغالب، شكلية خاوية. وكانت الدولة العربية (الحديثة) مشوهة، وهشة، وعتيقة الطراز، إذا ما أزحنا عن وجهها قناعها البراق. وباستعارة تقسيم برادبري وماكفارلن لأنواع الحداثة، التي نوهنا عنها آنفاً، نستطيع القول أن تبني حداثة الموضة/ التقليعة هو الذي ميّز اتجاهات كثر من المثقفين العرب، فيما استعانت مراكز قوى واسعة من السلطة العربية بحداثة التدمير الشامل الذي يترك كل شيء أنقاضاً. مع تبادل الأدوار، بين هؤلاء وأولئك، في بعض الأحيان.

أخيراً يبقى أي كلام (أو خطاب أو مشروع) عن الحداثة بلا معنى إذا لم يجعل محوره شذرتي الحداثة (بتعبير آلان تورين) وهما انبثاق الذات الفردية بعدّها حرية وكرامة وطاقة عمل وإبداع. وسيادة العقل بعدّه أداة الرؤية والفكر والممارسة. وهذا ما لم يتجسد بفعالية، لا في مشاريع المثقفين النظرية، إلا باستثناءات. ولا في مشاريع الأنظمة العربية، ومن غير استثناء.

# شذرتا الحداثة
# ومأزق تحديث الدولة العربية

يتحدث آلان تورين في كتابه (نقد الحداثة) عن شذرتي الحداثة المنفرطتين (في الغرب) وهما (الذات والعقل). فتوليد الذات وصياغتها بعدِّها قيمة عليا وعقلاً وحرية كان إنجازاً مذهلاً لفكر عصر الأنوار. حيث الحرية هي ما يصل الشذرتين ببعضها، ويمنحهما ديناميتهما. فما يحدد الحداثة بنظر تورين هو "اقتضاء الحرية وضرورة الدفاع عنها ضد كل ما يحوّل الإنسان لأداة، أو موضوع، أو إلى غريب مطلق". غير أن هذه الذات بحاجة إلى حوار لا ينقطع ولا يكتمل مع العقل لإبقاء سبل الحرية مفتوحة باستمرار. لاسيما أن فكرة الحداثة تنطلق، دائماً، من الثقة بالعقل.. ويذهب تورين إلى حد جعل مهمة المثقفين الكبرى هي بناء تحالف بين تلكما الشذرتين المنفرطتين (الذات والعقل) ومعهما (الحرية والعدالة). وهذا لا يتم إلاّ بالمساعدة في"انبثاق الذات عن طريق زيادة إرادة وقدرة الأفراد على أن يكونوا فاعلي حياتهم الخاصة". وكانت الذات باسم العلم قد أُستلبت لمّا صار العقل أداتياً محضاً، في خدمة رأس مال جشع، تغوّل أبعد من أي حد مقبول، من وجهة النظر الإنسانية.

من جانب آخر، جرى توجيه انتقادات جذرية لأفكار الحداثة، لاسيما فيما يتعلق بشذرتي (الذات والعقل). وثمة مفكرون معاصرون أرجعوا سبب ظهور الفاشية والنازية وما تبع مغامراتهما من قتل ودمار، إلى فكر الأنوار، إلى مبدأ العقلانية الذي أفرز مثل تلك الظواهر السيئة. وحتى باتت الحداثة، مع تمجيد الذاتية والعقلانية، مطلة على تلك الهاوية المرعبة المسماة بالعدمية، وفحواها بحسب نيتشة "أن لا قيمة للقيم.. أي أن ما كان في العصور السالفة مبادئ ثابتة، ومثلاً عليا سامية، صار، مع مجيئ عصر الحداثة، عدماً، أفقد القيم كل معنى، أو حقيقة". والتنكيل بالشذرتين صار، في النهاية، يطول الإنجاز الفكري الإنساني برمته، ولاسيما ما ورثناه بعد انقضاء القرون الوسطى.

صحيح أن الإفراط بالنزعة النقدية قاد الحداثة إلى نوع من التدمير الذاتي، كما يعبّر آلان تورين، حتى نضجت أفكار جديدة، ذات طبيعة ثورية، عُرفت بـ (ما بعد الحداثة)، حيث غدت معها الحرية والحقيقة والذات والعقل والتاريخ مفاهيم مشكوك بها . على الأقل، بالطريقة التي عُرفت بها منذ أرسطو وحتى نيتشة. وحيث عُدّت الأفكار تعبيراً عن إرادة السلطة. وهذا كله جرى في سياق تحولات الفكر الغربي وتطوره. بعدما أُتخم الفكر والمجتمع، وفي بعض الأحيان حد الإفراط والفوضى، بالعقلانية والحرية. لكن مثقفين عندنا، ونتيجة التأثر السلبي بالموضة الفكرية، وجدوا أنفسهم واقعين أسرى الانبهار بطروحات ما بعد الحداثة، منتزعة من سياقها، ومجردة من ضروراتها . ومثلت هذه مفارقة ضارة في سياق تطورنا الفكري، إذ كيف يمكنك التشكيك بالعقل والحرية والتاريخ والحقيقة، وأنت لم تؤسس لسيادة هذه المفاهيم، إن على صعيد الفكر والثقافة، أو على صعيد البناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وحين نرصد ونتأمل الحال خارج إطار العالم الغربي الرأسمالي، الآن، أي في مناطق وبلدان ما يُعرف بالعالم الثالث والعالم الرابع، نجد كيف أن العقل ما يزال مقيداً بما هو ممنوع (قيود من خارج العقل) وممتنع (قيود من داخله) بتصنيف علي حرب. وكيف أن الذات لم تُكتشف ولم تُحرر بعد، تحت ذريعة مطلقات (أمة، شعب، مجموع) والتي عوملت من قبل السلطات السائدة بعقلية ومعادلة (الراعي ـ القطيع) سالبة الفرد حقه في التميز والاختيار ليكون فاعل حياته الخاصة. ومتناسية أن الأمة والشعب والمجموع ستبقى مفاهيم مفرغة من معناها إذا لم تصبح هي نفسها نسيجاً دينامياً مكوّناً من أفراد أحرار. فمن جهة لم تستطع الدولة العالمثالثية والعربية (ومنها العراقية) أن تعقل بنيتها وحركتها بما يتلاءم والتحديات التي تواجهها، والأهداف التي يجب أن تجعلها نصب عينها . ومن جهة ثانية لم تسع هذه الدولة لتكون نواة وجودها الذات الفردية (المواطن) التي تمنح ولاءها للدولة، في مستوى راق من العقد الاجتماعي، مقابل حصوله على الحق في أن تكون ذاتاً هي: في نهاية المطاف، وبتعبير آلان تورين أيضاً؛ "حرية وتاريخ ومشروع وذاكرة في آن". ذلك أن الذات لن تستكمل شروط ومقومات وجودها الإنساني إلاّ في سياق منظومة اجتماعية وسياسة تتجسد بدولة مؤسساتية تكفل مبدأ المواطنة وسيادة العقل وحرية الضمير، وحدّاً مقبولاً من ضرورات الحياة الكريمة.

ولتعزيز شذرة الذات تفترض الحداثة لاستكمال صورتها شذرة العقل التي تشترط حرية الفكر بدورها، أي حرية اقتحام العقل لمجاهل الوجود (الإنساني والطبيعي)،

والتعرف على ألغازه وفك شفراته والوقوع على حقائقه، من غير عوائق خارجية أو إكراهات وقيود داخلية. أي أن لا يحد العقل سوى حدوده (القابلة هي الأخرى للاتساع دوماً) وتناهي العالم والأشياء (القابل هو الآخر للتمدد مع تطور العلم وممكنات العقل) وآليات المناهج العلمية (الخاضعة، بطبيعة الحال، للتطور والتكيف والنقد والمراجعة والتصحيح). حيث الحقيقة المبتغاة ليست جوهراً خالداً ثابتاً صلباً قابعاً هناك، بل هي نسبية حية، متجددة، لها أوجه كثيرة، وكامنة هنا، في قلب الوجود الإنساني. فالبحث عن الحقيقة هو التحري عن تنوع العالم وتحولاته ومظاهره ومقاصد التقدم البشري. هو البحث عن أخلاقية عليا تحرر الإنسان، وإلى الأبد مما يكبله ويحدده ويسيئ إلى كرامته، إذ الكرامة الإنسانية هي الوجه الآخر للحرية الإنسانية.

إن من أخطر ما أفرزته الإيديولوجيات السائدة، سواء المتقنعة منها بالدين، أو الداعية إلى العلمانية (العلموية)، والموظفتان لأغراض سياسية فئوية، في الغالب، هي وضع العلم في مقابل الأخلاق، وبالضد منها، ووضع الحداثة في مقابل الأصالة والهوية وبالضد منهما. وهذا ما يسميّه عبد الكريم الخطيبي بالوعي الشقي. ويصفه برهان غليون بالإحراج المأساوي الذي وضع العربي فيه نفسه، أو وضعوه فيه. ويلخّصه بـ "إما الحفاظ على الذات مع التخلي عن الحضارة والتاريخية والفعالية، أو الانخراط في الحضارة والدخول في العالمية والتاريخ مع التخلي عن الذات". وكانت من نتيجتها إما الانكفاء والخمول واللافاعلية الحضارية بحجة المحافظة على الذات والهوية، أو الاكتفاء بقشور الحضارة وقيم الاستهلاك، والانبهار الساذج أمام كل ما هو مستورد بحجة الحداثة والعلم. وفي كلتا الحالتين بقي المجتمع سلبياً، غير قادر على الإبداع والإنتاج، والخروج من خانق التخلف ودائرته المفرغة.

كان القصور يكمن، أولاً، في وعي المفاهيم ذاتها (الهوية، الأصالة، الأخلاق، التاريخ، العلم، الحداثة، الحرية، العقل، الفردية، الجماعة، الخ..). أو في إشاعة معاني لها، محددة، تخدم أغراضاً إيديولوجية، أو سلطوية.

وفي مقابل استثمار السلطات الحاكمة بالتحالف مع قوى خارجية (الغرب الاستعماري) للعقلانية وجعلها أساس تحكّمها بالمجتمع، يذهب غليون إلى أن الأغلبية الشعبية انكفأت إلى منظومة القيم التقليدية لحماية نفسها من شراهة الطبقة الجديدة. وما يغفل عنه غليون، هنا، هو أن الطبقة هذه وهي تأخذ بحثالة الحداثة، وتعاني من

أزمة الشرعية، قد بوأت نفسها أخيراً حارسة لتلك المنظومة بقصد قمع القوى الداعية إلى حداثة ونهضة حقيقيتين.

وإذ يوسع غليون معنى الأخلاق، من كونها مكارم القيم أو السلوك الحسن، إلى تحقيق الفعّال أو المريح، أو المنتج أو المتنوع أو العقلاني، الخ.. فإنه يشير إلى أن "المجتمعات التي تفتقد إلى العلم والإبداع هي نفسها التي تنهار فيها النظم الأخلاقية والمعنوية، وتزول لديها المشاعر الإنسانية". أي أن استقالة العقل، والعجز عن المشاركة في بناء الحضارة تقود حتماً إلى الهمجية والانحلال الأخلاقي. وهذا ما يفسر، إلى حد بعيد، ظاهرة فساد النخب الحاكمة في بلدان العالم الثالث والعالم الرابع، وفقدان مجتمعاته لعوامل تماسكها، واستعداد شرائح، بنسبة لا يستهان بها، منها، إلى التورط بسرعة في النزاعات الأهلية، والارتداد عن الهوية الوطنية الجامعة إلى الهويات الضيقة، ما قبل الحداثية، وما قبل الدولة.



ارتبطت مسألة تكوّن الدولة الحديثة وتطورها بالقاعدة المادية الاقتصادية (لاسيما بتطور اقتصاديات السوق)، وبحزمة من القواعد والقيم الثقافية التي لابد من توافرها تاريخياً واجتماعياً. وبحسب تالكوت بارسونز فإن تشكيل الدولة يقتضي "الانفصال التدريجي للنسق السياسي عن باقي الأنساق" ولذا فإن الدولة لا يمكنها التطور إلاّ "انطلاقاً من المؤسسة البرلمانية، ومن مبدأ المواطنية. وهما يظهران كشرطين مسبقين ضروريين لتميز النسق السياسي عن باقي الأنساق الاجتماعية".

وبقدر ما تنجح الدولة في أن تكون عامل اندماج لمكونات المجتمع المتنوع من خلال أداء وظائف محددة، وخلق أدوار جديدة بقدر ما تستطيع التخفيف من مفعول الولاءات التقليدية لصالح الولاء الوطني للدولة، وتكون "عاملاً قادراً على التوفيق بين البنى الجديدة، والتخفيف من حدة النزاعات". وإلاّ ستنزع نحو الاستبداد، وتكون معرّضة للفساد والانحطاط.. وهكذا حين نعاين واقع الدولة العربية الحديثة نجدها تخفي خلف ديكورها الحداثي البراق فعل العلاقات القرابية والقبلية، والمحسوبية والمنسوبية في تحقيق المصالح الخاصة والحصول على الامتيازات. وقد ظل الحاكم العربي يحكم بعقلية عميد الأسرة المستبد، وشيخ العشيرة.

كان التحدي الأكبر أمام الدولة العربية الحديثة (ومنها العراقية) هو تأسيس أمة ودولة، أو الدولة الأمة، على وفق مقومات العصر وضروراته. وتجاوز قيم وولاءات ومصالح ما قبل الدولة، وما قبل الحداثة. وتطويع ما هو صالح منها لذلك الهدف الأسمى؛ الدولة المستندة إلى أمة ذات نسيج متنوع متماسك، وأمة ممثلة في دولة قوية. وهذا ما تنبه إليه مبكراً ملك العراق الأول فيصل بن الشريف حسين.

فشلت الدولة العربية الحديثة في:

1. تصميم مشروع حضاري للبناء، يكون مشروع المجتمع ذاته بقناعة أفراده وقواه وطبقاته.

2ـ إدارة الأزمات وحلها. وإبداع حلول عملية مرنة واضحة وواقعية للمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتفاقمة.

3. إيجاد مؤسسات فعالة ترسخ قوة القانون، وتنمّي موارد المجتمع، وتشيع تقاليد حضارية جديدة في العلاقة بين المكونات الاجتماعية المنوعة، وتعزز مقومات الهوية الوطنية.

4. أن تواجه البنى التقليدية للمجتمع، وتكون عامل تنظيم واندماج لمكوناته، بحيث يغدو الفرد المواطن هو العنصر الأساسي المكوِّن للبنى الحديثة. وقد بقيت الدولة العربية الحديثة على الرغم من استبداديتها (وربما لهذا السبب)، وشموليتها، جزيرة معزولة عن محيطها الاجتماعي.

باتت الحداثة في وجهها السياسي تعني، باختصار، إصلاح الحقل السياسي بعقلنته، ودمقرطة مؤسسات الحكم، وما يستتبع ذلك من بروز لمفاهيم جديدة منها سيادة القانون، ودولة المؤسسات، وفصل السلطات والتداول السلمي للسلطة، وضمان حقوق الإنسان وحرياته السياسية في العمل والانتقال والمعتقد والرأي والتعبير، الخ.. ولذا كانت الحكومات العربية تلجم أي مسعى نحو التحديث الحقيقي الذي يهدد امتيازات ومصالح الفئة الأوليغارشية المستحوذة على مفاصل السلطة، ومراكز النفوذ، وقنوات الثروة العامة.

# الإيديولوجيا والإنتاج الثقافي

في كتابها (قوة الأشياء) تنقل سيمون دي بوفوار هذه الواقعة من زيارة لها مع صديقها جان بول سارتر إلى الاتحاد السوفيتي في بداية الستينيات:

"تناقش سارتر مع محرري (الأدب الأجنبي) فأثار رعشة فرح حين طرح اسم كافكا، وانتفض المعسكر الآخر محتجاً: لقد تبناه المفكرون البرجوازيون. فأجابهم سارتر: عليكم أن تستردوه منهم".

ويُحكى أن لينين قائد الثورة السوفيتية استقبل ذات يوم نخبة من الشعراء الشباب فسألهم إن كانوا يقرأون بوشكين فقالوا: لا يا رفيق، نحن لا نقرأ بوشكين، إنه برجوازي، نحن نقرأ لشاعر الثورة مايكوفسكي. فتبسم لينين بتهكم وقال: أما أنا فأفضل بوشكين.

هذا ما تفعله الدوغمائية بالحس الجمالي النقي، فهذان مثالان واضحان عن سطوة الإيديولوجيا، بمعناها المتصلب، على العقل، أو وقوع العقل في شبكة المحددات الدوغمائية، حين تضببُ التصوراتُ المسبقة الرؤيةَ السليمة، أو حين لا يصدّق المرء ما تلتقطه حواسه لمخالفته ما يعتقد. فالحقيقة، ها هنا، تُصادر لصالح الوهم، إذ يبدأ الرائي بتخطئة ما يرى، والسامع بتخطئة ما يسمع، والقارئ بتخطئة ما يقرأ، فيغيب المنطق، أو يتخذ آلية متجاوزة للواقع في معطياته وتاريخيته، فيجري تبسيط تصوّرنا عن ذلك الواقع وتسطيحه وتزويره.

واعتقد أن كثراً من البشر يعانون، بهذه الدرجة أو تلك، من هذه المعضلة، والتي تتجلى بمحاولتهم عدم الاعتراف بما تخبرهم به حواسهم وفهمهم التحليلي لتعارضه مع صورهم القبلية، وما رسموه وخططوا له. وهذا ما يحصل حتى داخل المعسكر الليبرالي الرأسمالي حيث ادعاء الواقعية البراغماتية والابتعاد عن الإيديولوجيا.. تقول بربارا توكمن عن الهجوم الياباني على ميناء بيرل هاربر إبان الحرب العالمية الثانية: "لقد حللنا الشيفرة اليابانية، وتلقينا تحذيرات بالرادار، واستقبلنا دفقاً متواصلاً من معلومات دقيقة... وكانت لدينا جميع الأدلة ورفضنا تفسيرها بصورة صحيحة، تماماً كما رفض

الألمان عام 1944 أن يصدقوا الدليل في نورمندي... فالناس لا يصدقون ما لا يُطابق خططهم أو يلائم ترتيباتهم المسبقة".

إن كافكا كاتب عظيم، لا بد من قراءته لنفهم، على الأقل، جزءاً من إبداع القرن العشرين وفكره ومزاجه وقلقه، كما أن بوشكين شاعر وناثر من طراز فذ، لا يمكن إهماله في بحث أي دارس لتطور الأدب الروسي خلال القرون الثلاثة الأخيرة. لكن المعتقد الجامد بمسطرته ومعياريته القاسية ألقاهما، في مثالينا آنفي الذكر، في سلّة القمامة. ومفكرون من قامة سارتر ولينين لا بد أنهم كانوا يدركون القيمة الحقيقية للإبداع ولذا كان بمقدورهم أن يقرأوا ويفرزوا ويشيروا بثقة إلى مواطن الجمال والقوة في أي عمل مبدع. وإذا كان أمثال كافكا وبوشكين يُزاحون باسم منطلقات الماركسية فإن ماركس ذاته قد وجد في الإيديولوجيا بعدِّها وعياً زائفاً ما يجعلها مكافئاً في امتدادها مع الأفكار المنحرفة التي تستخدمها الطبقة المتسلطة سلاحاً ضد الجماهير المخدوعة والمستغَلة.

خضع الإبداع الثقافي، لمدة طويلة، عربياً، لسلطة الإيديولوجيا، وحتى أولئك الذين بقوا مستقلين ـ مجازاً ـ ولم ينضموا إلى الأحزاب الرائجة بأشكالها القومية والماركسية والليبرالية والإسلامية قد شايعوا هذه الإيديولوجية أو تلك، وربما أوجدوا لأنفسهم إيديولوجياتهم الخاصة، أو بالأحرى تأويلاتهم الخاصة لتلك الإيديولوجيات (أو غيرها) التي بها راحوا يزاحمون أصحاب الإيديولوجيات المتصارعة في الساحة السياسية. ولمدة طويلة كذلك، بقي التركيز في الكتابة الإبداعية على المضمون الفكري، والذي يعني في سياقنا، ما تقترحه الإيديولوجيا من قيم واتجاهات وأفكار يجب أن يتضمنها النص وينتصر لها. حتى إذا ما دخلنا عصر التنكر للإيديولوجيات والتخلي عنها، بعد هزيمة حزيران عربياً، وبعد انهيار المعسكر الشيوعي عالمياً، حصل إفراط في الاهتمام بالشكل والأسلوب عند بعضهم وكأنهم يعوضون عمّا فقدوه من فرص، أو ينتقمون (رمزياً، ربما) من أولئك الذين استعبدوا الفكر والجمال باسم حقائق ومبادئ طوباوية أو زائفة. ونظرة عابرة نلقيها على نتاجات عقد التسعينيات الأدبية في الصحافة العراقية (في الداخل)، في سبيل المثال، ستكشف لنا عن مثل هذا الاستغراق في اللعب الشكلية والتهويمات اللغوية والمعميات. ولا أعتقد أن الأمر كان برمته قضية كتابة مراوغة تتهرب من رقابة السلطة، حسبما كان الادعاء، وإنْ كان بعضها كذلك. ويمكن القول أن بعضها الآخر كان يمارس نوعاً من التستر المفضوح، بحجة الحداثة والتحديث، لحجب فقر اللغة والأسلوب

والنقص المعرفي، ولا تكاد تقول شيئاً. فيما كان الرائج في الوسط الثقافي غير الرسمي هو الاستخفاف بالنتاج الثقافي المؤدلج، مع الرغبة بالتحليق الحر في فضاء الإبداع.

تراجعت سطوة الإيديولوجيات التي تبنتها السلطات العربية طوال النصف الثاني من القرن العشرين، نسبياً، ولا سيما تحت وطأة دعاوى الإصلاح والديمقراطية، أو نتيجة خفوت بريق تلك الإيديولوجيات بعد أن خذلتها الممارسات والوقائع. لتبرز بالمقابل، فاعلية إيديولوجيات أخرى تحملها، قوى اجتماعية أصولية، بمنظور متطرف، على وفقه تمارس السلوك السياسي، وتجد مرجعيتها في التراث الديني والتاريخ، بحسب تأويلاتها الخاصة، موسعة من مساحة الممنوع والمحرّم، وفارضة سلطتها ورقابتها على النتاج الفكري والإبداعي، ومتخذة، في الغالب، التهديد والعنف الجسدي آلية تنفيذ وأدوات فعل لها. وفي هذا المناخ بات المبدع العربي عموماً، والعراقي على وجه الخصوص يخشى المجتمع (أو قوى معينة، ناشطة داخل هذا المجتمع) ورقابته، اكثر من خشيته من السلطة السياسية، والأخيرة هي الأخرى راحت تتبنى (باسم الحفاظ على قيم وقواعد المعتقد الديني، هذه المرة) بعضاً من أحكام وتأويلات القوى الأصولية، إما نفاقاً، أو بديلاً عن شعاراتها السابقة التي لم تعد تجدي نفعاً لممارسة القمع وضمان الاستمرار في الحكم.

ليس من الصواب إنكار تأثير الانتماءات السياسية لكثر من رموز ثقافتنا المعاصرة على طريقة تفكيرهم ومنحى نتاجاتهم، ومن ثم على انتشار أسمائهم، وقد قامت الأحزاب غالباً بأداء دور وكالات إعلان وترويج لأسماء بعينها عبر وسائل إعلامها وقنوات اتصالها بالوسط الجماهيري. وصحيح أن بعضاً من هؤلاء لم يكونوا يستحقون (بالمعيار الإبداعي) ما حصلوا عليه من شهرة وانتشار، إلاّ أن بعضاً آخر، ممن يستحقون ذلك قد أثرت عليهم انتماءاتهم سلباً سواءً من خلال تورطهم بطرح كتابات وأعمال شاحبة ذات طابع شعاراتي لإرضاء أحزابهم وقياداتها. أو من خلال عزوف شرائح من المتلقين عن الإطلاع على نتاجاتهم بسبب انتماءات منتجيها السياسية، ولا سيما في حقبة (ما زالت ممتدة) شهدت صراعات إيديولوجية ـ سياسية ضارة سممت محيطنا الثقافي والاجتماعي.

وإذا كان من حقنا، باسم الإبداع، أنْ نرفض مصادرة بوشكين وكافكا، وآلاف من المبدعين الحقيقيين غيرهم من الذين تعرضوا للمصادرة والإلغاء باسم إيديولوجيات بعينها، فيجب أن نرفض، باسم الإبداع أيضاً، تلك النتاجات المهلهلة والرديئة التي يحاول أصحابها فرضها علينا باسم الحداثة، وتحت ذريعة التحرر من سطوة الإيديولوجيات.

# الدولة والإنتاج الثقافي

-1-

الدولة كينونة سياسية بمؤسسات عامة. وهي صيغة للتحكم بالمجتمع وإدارة موارده في ضوء قوانين تضعها وتتقيد بها، وتفرضها على العائشين كافة في ضمن الحدود الجغرافية الرسمية الخاضعة لسلطتها. وهي لا تحتكر حق إصدار القوانين فحسب، وإنما حق امتلاك أدوات الإكراه لتنفيذها. وهنا، نظرياً، تبرز فرشة واسعة من المفاهيم والقضايا المتعلقة بهذا الأمر منها: (العقد الاجتماعي، الديمقراطية، الشرعية، إدارة التناقضات والصراعات، المصالح المتوافقة والمتضاربة، الخ). وفيما يخص الثقافة فإن الدولة بمفهومها وواقعها الحديثين ليست آلة للإنتاج الثقافي، أو أداته. لكنها تعمل بعدِّها سلطة أولاً، على تحديد اشتراطات ذلك الإنتاج، بهذا القدر أو ذاك. فهي،( أي الدولة) إذن، ومن هذا الجانب، يمكن أن تتولى وظيفة الحاضنة (الجيدة أو السيئة) للإنتاج الأدبي والفني والفكري.

تضع الدولة، ممثلة بالسلطة السياسية القائمة، مهما كانت فلسفتها وشكلها، نصب عينها على الثقافة وإنتاجها. وتنظر بعين الريبة والحذر، لاسيما في العالم العربي، إلى مؤسسات الإنتاج الثقافي، التقليدية والحديثة، وحتى التابعة لها، خوف أن تتسلل وتفلت من قبضتها نتاجات لا تُرضيها. فهي (أي السلطة الممثلة للدولة) لا تستطيع تجاهل هذا البعبع المزعج الذي ينخز في خاصرتها، والذي يراقب وينتقد ويقوّم ويطالب ويحرّض، مؤثراً، بعمق أحياناً، في الرأي العام والوعي الاجتماعي. ومن طبيعة السلطة (ولاسيما الاستبدادية، أو التي تنزع إلى الاستبداد) أن تهيمن على مجالات حياة المجتمع، ومن ثم أن تكون (أو تتمنى أن تكون) مشاركة أو مؤثرة، بشكل مباشر، أو غير مباشر، في تحديد مضامين وإتجاهات وأشكال الثقافة المنتجة في إطار ذلك المجتمع. وما يخيف القائمين على شؤون الدولة هو أن يشاطرهم العاملون في مجالات الفكر والثقافة والإبداع شيئاً من سلطتهم على المجتمع وإتجاهات تفكيره وخياراته.

والمعروف أن كل دولة تحرص على أمنها الخاص، أي على ضمانات استمراريتها. وتلجأ الدولة الاستبدادية فيما يتعلق بالثقافة، والتي تعي أنها ذات طابع خطير، إلى تقنين

إنتاجها بحزمة واسعة من المحرّمات. فالثقافة شكلت عبر التاريخ حقل المعارضة الأول، أو الحقل الصالح لنمو المعارضة قبل أن تنطلق في الممارسة بالوسائل السلمية أو بوسائل العنف.

وحتى لو سلّمنا، وهذا ما يجب، باستقلال الحقل الثقافي عن الحقل السياسي. ومع استبعاد فكرة الانعكاس الآلي والوحيد الاتجاه، للثقافة (كبنية فوقية) للبنية الاقتصادية التحتية (قوى وعلاقات الإنتاج) فإن المنتج الثقافي لن يقدر على التحرر، وإلى حد بعيد، من مقتضيات وشروط الأرضية السياسية والاقتصادية التي يتخلّق عليها (إنْ في محتواه، أو في شكله)، حتى وإنْ كان ذلك المنتج يرمي إلى التنكيل بتلك الأرضية (الواقع) ونقدها والدعوة إلى تغييرها. وفي الراهن العربي تفرض، بهذا الصدد، حقيقتان، في الأقل، نفسيهما على الباحث، الأولى هي؛ الكيفية التي انبثقت بها الدولة العربية الحديثة، والثانية هي طبيعة الاقتصاد السياسي لتلك الدولة.

إن الدولة العراقية الحديثة، مثالاً، والتي تأسست في العام 1921 برعاية بريطانية تزعزعت أركانها في تموز عام 1958 وتآكلت في تسعينيات القرن الماضي وانهارت في نيسان 2003، وصار لزاماً إرساء قواعد جديدة لدولة حديثة أخرى (وهذه المرة برعاية أمريكية)، حتى وإنْ لم تكن مقطوعة الصلة كلياً بسابقتها. وفي الحالتين حملت الدولة خطايا وتناقضات وإشكاليات نشأتها، على الرغم من أن الوقت ما يزال مبكراً لتقويم ماهية واتجاه الدولة الحالية التي لم تنج من أمراض بعضها ذات جذور تاريخية ومستوطنة، وبعضها الآخر مستحدثة، لعل من أشدها هولاً الاحتماء بالهويات الضيقة، ما قبل الدولة، والذي طبع الثقافة السياسية لبعضهم بطابعه. وشيوع آلية المحاصصة في توزيع السلطة والثروة. فضلاً عن الفساد المالي والإداري.

كان يفترض بالدولة العراقية (وهذا ينطبق على الدول العربية الأخرى بنسب متفاوتة) خلال أكثر من ثمانين سنة أن تذوّب الانقسامات العرقية والدينية والطائفية والمناطقية لصالح بناء الدولة ـ الأمة عبر توطيد قواعد حداثية في البناء السياسي والتنموي والثقافي، غير أن هذا لم يحصل كما أكدت الوقائع الجارية بعد احتلال العراق وسقوط نظام صدام حسين في 2003. ولن يعجز المراقب في الإشارة إلى مئات الأدلة لإثبات ذلك.

تماهت الدولة كمؤسسات وقوانين وسلطات (مستقلة) مع الحكومة والطبقة الحاكمة وشخص الحاكم الأول (وقد بلغ هذا الأمر ذروته بعد عام 1979) مما جعل

الدولة تنهار بمجرد إزاحة الحكومة وإسقاطها. وقد شبّه أحد المراقبين الغربيين، يومها، الحالة العراقية بالهرم المقلوب الذي يمسك به الحاكم، والذي تساقط وتناثر مزقاً بمجرد أنْ أُفلت، بقوة السلاح الأمريكي، من اليد الماسكة. فشخصنة الدولة، أي جعلها ممهورة ومملوكة لشخص، يدير آلتها العملاقة (مع أقلية أوليغارشية مقرّبة) بحسب أهوائه ومزاجه، طارحاً نفسه ممثلاً للإله، لاشك ستُقاد (تلك الدولة) إلى الدمار والكارثة.

أما فيما يخص الاقتصاد السياسي لدولة مثل هذه فإن ثمة خصائص محددة ومميزة تظهر لنا في أثناء المعاينة الدقيقة لحركته وتجلياته.

في كتاب (لعنة النفط: الاقتصاد السياسي للاستبداد) يضع المؤلفان (جوردون جونسون ومجيد الهيتي) المعادلة التالية عن الدولة الريعية التي تعتمد صادرات النفط مصدراً رئيساً للدخل القومي في العالم الثالث (والعراق، في بالهما، نموذجاً):

[ النفط = المال = السلطة = الفساد = الديكتاتورية ]

ومن جملة ما يفعله عائدات النفط المتدفقة على الحكومة برأيهما هو إضعاف القطاع الخاص وخنق الطبقة الوسطى، وهما حجر الأساس في معمار الديمقراطية والحرية الاقتصادية. وكذلك إضعاف التنوع الاقتصادي، ولجم المبادرة الفردية، وتغذية انعدام الكفاءة، ومركزة السلطة، وإيجاد رأسمالية أتباع وأقارب، وتمويل أدوات القمع لتصفية المعارضة، وإرهاب المجتمع، ورشوة الجماهير التي ستعيش في ظل الخوف بدل العيش في ظل الحرية والفرص. ويضيف المؤلفان؛ "أما المواطنون اللامعون، المبدعون، فإنهم يهجرون البلاد إنْ استطاعوا، مما يحرّم الأمة من أهم وأثمن مورد من مواردها. ألا وهو الرأسمال البشري".

وأذكر أن مديراً لإحدى دور النشر الفرنسية اللامعة قد أعلن في تصريح لمجلة عربية في التسعينيات عن استغرابه لهجرة العقول العربية المفكرة إلى الغرب قائلاً: كيف يسمحون - يقصد الحكومات العربية - بهذا النزيف الروحي المروّع؟!.

لنتخيل، في وضع شاذ ومتخلخل وخانق مثل هذا؛ كيف يستطيع العقل المفكر والمبدع، الذي لم يهاجر، أن يتنفس وينتج حيث تستخدم الدولة، في علاقتها مع النخبة الثقافية، آليتي الإقصاء والإدماج؟.

-2-

مع تحوّل الدولة إلى بلدوزر جبار وظيفته سحق الثقافة وتشويهها تبرز ظواهر ثقافية جديدة منها؛ ثقافة المديح، ثقافة التزوير، الثقافة الانتهازية، الثقافة الخائفة، الثقافة الزخرفية والمحايدة. إلى جانب ثقافة المنفى في الخارج، والثقافة المراوغة والمخاتلة لتضليل السلطة في الداخل. ففي ظل أشد السلطات قمعاً يفلت هامش للثقافة يعمل عمل الجرثومة المهلكة في نسيج تلكم السلطات.

أسست الدولة في بلدان كثيرة في نطاق ما سمّي بالعالم الثالث، ومنها عالمنا العربي، لخطاب الضلالة السياسي. ولمواجهته بات ضرورياً أن ينشئ المثقفون والمفكرون المعارضون ما يمكن أن نطلق عليه (خطاب التضليل الثقافي). فكان خطاب الضلالة (السياسي) سبيلاً وعراً لإزاحة الحقيقة في مقابل أن خطاب التضليل الثقافي كان سبيلاً وعراً إلى الحقيقة. وقد انطوى خطاب السلطة السياسية، في الغالب، على كم هائل من الزيف والتحريف والكذب، بينما انطوى خطاب الثقافة على لغة ملتوية مموهة لتضليل السلطات واختراق مناطقها المحرّمة. وكان كلاهما يلعبان باللغة. فخطاب التضليل قد يوحي بنعم ويقصد "لا" فاضحاً الهوّة بين ما هو واقع وما هو معقول. أما خطاب الضلالة فيبني معقولاً ظاهرياً زائفاً يقسر الواقع على مطابقته.

وما يجب أن يحمي خطاب التضليل (الثقافي) هو معقوليته وقوة منطقه وتماسك بنيته الداخلية، في مقابل قوة العسف والإكراه للمؤسسة المنتجة والحامية لخطاب الضلالة (السلطوي) هذا الخطاب الهش المعرّض للانهيار في أول مواجهة حقيقية مع النقد التاريخي العلمي المنهجي الذي هو أداة المثقف والمفكر المبدع المنذور بالإقصاء أو بالإمحاء.

غير أن خطاب التضليل الثقافي، والذي رمى إلى خداع السلطة، انكفأ بالمنتج الثقافي وجعله نخبوياً قاطعاً صلته، بقدر كبير، مع من يجب أن يتوجه إليهم من المتلقين في المحيط الاجتماعي الواسع، حتى بات يعاني من الغربة في هذا المحيط. والقول بأن الثقافة الحقة، إنتاجاً واستهلاكاً، هي للنخبة، لا يصدر اليوم من بعض المثقفين والمبدعين إلا بسبب الإحباط واليأس.

ومن جانب آخر لا تهدف الدولة الاستبدادية إلى لجم وتعويق الإنتاج الثقافي أو تطويعه فحسب، بل تأخذ بعين الاعتبار المتلقين المستهلكين أيضاً للمنتج الثقافي، ساعية

إلى التـأثير في قنـوات الاتصـال والتواصـل وطـرق ومنافـذ التسـويق بينـهما . وهـذه الدولـة تجهد لإحداث خلخلة في العلاقة، أو قطيعة بين المنتج والمستهلك الثقافيين. وبعد نصف قرن من هيمنة الإيديولوجيات الشمولية، وحكم العسكر، وترييف العلاقات الاجتماعية في المدينـة ومؤسسـاتها ، وخنـق الثقافـة بالتـابوات، لم يعـد الإنتـاج الثقـافي العراقـي يجـد رواجـاً كافيـاً في المحـيط الاجتمـاعي، حتـى في حـدوده الـدنيا ، ربمـا باسـتثناء الـدراما التلفزيونيـة، ولهـذا أسـبابه الموضـوعية الـتي لا يسـمح المقـام بالإسـهاب فيهـا . فسياسـات التجهيل المتبعة من قبل السلطات الاستبدادية وسّعت من نطاق الأمية الثقافية والعلمية في المجتمع، لاسـيما في ربـع القـرن الأخير. فأصـاب الركـود السـوق الثقافيـة العربيـة الـتي حوصرت أيضاً إلا من منافذ صغيرة أوجدها مثقفون جادون ابتكروا طرقاً جديدة لترويج الثقافـة منـها ، عراقيـاً ، في سـبيل المثـال، كتـب الاستنسـاخ، الـتي راجـت منـذ منتصـف التسعينيات. وفي سوق مثل هذه لن نجد الكاتب المحترف الذي يعيش من بيع ناتج عمله الأدبي أو الثقافي. وقد تعاملت الدولة مع الثقافة ومنتجيها وعملية إنتاجها بعقلية السـوق الرأسمالية التي تحكمها آليات العرض والطلب.

في مقال مثير بعنوان (في نقد المثقف العراقـي/ مجلـة ـ أقـواس ـ العـدد الأول شـتاء 2008) يقـارن كـريم عبـد بـين سـوق الثقافـة عنـدنا وسـوقها عنـد الغـربيين.. يقـول؛ "في الغرب توجد سوق للثقافة تحرر المثقفين من التبعية وصعوبة العيش. عندنا توجد ثقافة يتم إقصاؤها وتهميشها فـلا يوجـد لهـا سـوق، ومقابـل هـذا ابتكـرت الدولـة سـوقاً مربحـة أخـرى، لا للثقافـة بـل للمـثقفين! في الغـرب يوجـد سـعر للكتـاب ومواطنـون يحتـاجونـه فيشـترونه، عنـدنا توجـد سـوق للمـثقفين وتسـعيرة لكـل مثقـف وفنـادق خمـس نجـوم لهـم جميعاً كي يتعارفوا ويطري بعضهم بعضاً ، لذلك تكرّس الانحطـاط رسميـاً وأصـبح ثقافـة عامة" . وما زال كثر من منتجي الثقافة العراقية يتعاطون مع إنتاج الثقافة بالطريقة ذاتها التي جرت عليها قبل 2003/4/9 بضمير الخوف أحياناً . بتملق السلطات المهيمنـة (الآن، ليسـت السياسـية فقـط)، واقتبـاس عناصـر ورمـوز خطاباتهـا أحيانـاً . بـاللجوء إلى لغـة التـواري والمعميـات أحيانـاً . وقـد أضـيف للأسـف شـيء آخـر هـو هـذا الحـس الطـائفي أو المذهبي أو العرقي الذي بات يُكسي نتاجات بعضهم.

من حق المثقف المنتج للمادة الثقافيـة أن يلـج معـترك السياسـة ودهـاليز السـلطة إذا رغـب، ورأى هـو والآخـرون أن لديـه الصـفات والموهبـة والقـدرة لـذلك. ولعلنـا نجـد في

فاكلاف هافل الكاتب المسرحي التشيكي أسطع مثال بهذا الصدد. فقد صُنِّف في العهد الشيوعي منشقاً وعدواً للحزب والوطن، وأُدخل السجن، وأختاره مواطنوه بعد انهيار الكتلة الاشتراكية رئيساً لبلادهم، وقد نجح، ليس من غير أخطاء، في أداء مهمته الصعبة، وظل ذلك المبدع في حقل الكتابة الإبداعية. وفشل الكاتب البيروي ماريا بارغاس يوسا في الفوز برئاسة الجمهورية بعد أن رشح نفسه، ليعود ويعترف بأن قدره في الحياة هو الكتابة الروائية وليس السياسة والسلطة. ووصل إلى السلطة مفكرون ومثقفون مثل لينين وماو وفرانسوا ميتران ومحمد خاتمي وأوباما (مع اختلاف مرجعياتهم واتجاهاتهم). وكان هناك غيرهم أراد أن يترك أثراً فكرياً وثقافياً في أثناء مدة حكمه وبعد رحيله من خلال كتابة المذكرات والتحليلات ومجموعات الخطب السياسية، وغالباً ما كان مستشاروهم يكتبونها لهم (جمال عبد الناصر الذي كان يستعين بمحمد حسنين هيكل مثالاً).

وقد نتقبل على مضض أن يستغل حاكم سياسي أو رجل دولة منصبه في السلطة للتنظير ولتسويق أفكاره، لكن الطامة الكبرى هي في أن يتوهم هذا الحاكم أو رجل الدولة بأنه رجل الفكر، بلا منازع، أيضاً. وأنه يقول الصواب دوماً، ويمسك بتلابيب الحقيقة. وأن ما يرسمه ويتفوه به يمنع تخطيه أو مناقشته حتى. وحين تلتم، وهذا ما يحصل على الدوام، حوله جوقة من الأدعياء والمنافقين والانتهازيين من أشباه الأميين يوافقونه على كل ما ينطق به ويصورونه على أنه الملهم والصادق والمبدع والعارف بالباطن والظاهر والمتنبئ بما سيحصل ذي الفكر النيّر (الخ من الأسماء الحسنى التي يكنى بها) فإن الدولة بدءاً من هذه اللحظة تستحيل إلى غول متوحش بما لا يحصى من الأيدي القاسية التي تكم الأفواه وتغلق منافذ التفكير الحر والخلاق.

-3-

هل يجب أن تكون للدولة العربية فلسفتها الثقافية، ومشروعها الثقافي؟ أظن؛ نعم، ولكن بشرطين، الأول؛ ألاّ يكون ذلك المشروع إطاراً لإخضاع المثقفين وتدجينهم، وإنما أن يتجسد في جملة من السياسات والإجراءات والبرامج والقوانين الهادفة إلى ضمان حرية الرأي والتعبير والمعتقد، وتشجيع الإبداع الحر إنتاجاً وتسويقاً وتداولاً في مجالات الثقافة والمعرفة كافة. أما الشرط الثاني فهو ألاّ يبقى المثقفون المنتجون أسرى ذلك المشروع وحده، أو يضيعوا وقتهم الثمين في انتظاره.

وأول ما يتطلبه هذا المشروع أن يتخطى الأفق الضيق للأطروحة الطائفية أو العرقية أو العشائرية كما تمثلت عراقياً، في سبيل المثال، في أطروحات وسياسات وممارسات قوى وأحزاب (سواء تلك التي شاركت في العملية السياسية، أو وقفت خارجها، أو ناوأتها وقاومتها بالفكر أو بالسلاح، أو بهما معاً). ومن هنا لن يستطيع مشروع الدولة أن يكتمل ما لم يوفر شروط نماء المشروع الثقافي بحرية. ومن غير هذا فنحن منذورون بتكرار مآسي الماضي أو بمآسٍ جديدة، لا سمح الله، لا تخطر على بال. لذا أعتقد أن الرهان على وحدة البلاد، والديمقراطية القائمة على فكرة المواطنة، وسلطة القانون، والتداول السلمي للسلطة، وضمان حرية الضمير، والتنمية المركّبة والمستدامة، والعدالة الاجتماعية، وهذا كله بدواعي المصلحة الوطنية ومتطلبات الحاضر والمستقبل، وعبر رؤية معاصرة (حداثية وحضارية)، أقول؛ إن هذا الرهان هو أساس مشترك للمشروع الثقافي للنخبة والمجتمع ولمشروع بناء الدولة في آن معاً. وإذ كان الحقل الثقافي، على الدوام، مركز نمو للمعارضة السياسية، فعلى الدولة بمؤسساتها وحكامها أن تفهم هذه الحقيقة وتتعامل في ضوئها لا بعقلية القمع والمصادرة والتخوين والنفي والتهميش، بل بروحية الاحترام والحوار والتقبل.

ربما أتحدث هنا عن الدولة/ الحلم، الدولة النموذج غير أنها ممكنة وضرورية في هذا العالم، في هذا القرن الجديد، الذي لم يعد يطيق الشمولية والاستبداد والقمع والحجر على الحريات.

# هزيمة حزيران

## فشل الدولة (العربية) الحديثة

# مدخل

رفع أبي صوت الراديو عالياً، وتردد صوت جهوري أجش، وسرعان ما تجمع بعض الرجال والأولاد أمام متجره الصغير في منطقة الكسرة ببغداد. ثم عرفنا أنها الحرب مع إسرائيل. وتوالت البيانات وبعد كل بيان كان المتجمهرون يهللون ويصفقون. وكنت أسأل أبي؛ ما الأمر.. ماذا حدث، فيقول؛ أسقطنا عشر طائرات إسرائيلية، خمس عشرة طائرة، أربعين، ستين، مائة طائرة.. دمرنا ثمانين دبابة، مائتين.. قتلنا، أسرنا.. هكذا، هكذا وسنلقيهم بعد قليل (أيام أو ربما ساعات) في البحر.. وسرت فينا النشوة نحن الأولاد الصغار (كنت في العاشرة يومها) زادتها وعززتها الأغاني الحماسية الملتهبة للمعركة بأصوات (محمد عبد الوهاب وأم كلثوم، وعبد الحليم حافظ وفادية كامل وغيرهم) فرحنا نشارك الكبار التهليل والتصفيق مع كل بيان جديد. وغلبنا الانفعال، نحن الصغار، فرحنا نلعب لعبة الحرب في الشارع، نتصور الصهاينة اليهود الإسرائيليين أمامنا ونطلق النار من حناجرنا، ومن أسلحة متخيلة نحملها بأيادينا الغضة.. إنه النصر المبين!! غير أن الحال اختلفت بعد بضعة أيام، وران الوجوم والتجهم على الوجوه، ولم أفهم. وأبي لم يقل لي.. ربما هو الآخر لم يفهم. وكنت بحاجة إلى انقضاء ثلاث أو أربع سنين أُخر لأقتنع بأنها كانت الهزيمة.. الهزيمة المرّة.

جرحت هزيمة حزيران 1967 النرجسية العربية في الصميم، ووضعت الذات العربية، وجهاً لوجه، أمام مأزقها التاريخي، وكانت صدمة عقلية ونفسية غاية في الهول بحيث أن النفس العربية ابتدعت وسائل دفاعية للتخفيف من آثارها النفسية والفكرية والحضارية المدمرة. وعلى الرغم من مرور أكثر من أربعين سنة على تلك الفاجعة إلا أننا لم نعترف بها كما هي.. اعترفنا بجانبها العسكري كلياً، ربما. وببعض من جانبها السياسي، وتغافلنا إلى حد مريع عن جوانبها الأعمق والأبعد؛ عن ذلك الجانب المركّب الاجتماعي والثقافي والنفسي والأخلاقي والحضاري. فلا بد إذن من عدِّها هزيمة مركبة بمعنى أنها كانت هزيمة فئات حاكمة وطبقات اجتماعية سائدة ونخب سياسية وثقافية

فاعلة ومشروع سياسي وحضاري قاصر وخطاب سياسي ثقافي لاعقلاني ومترهل، أو على الأقل مرتبك وضيّق الأفق، ساد لعقود.

وما يجعلنا نستعيد دوماً لحظة الهزيمة تلك هي أنها لم تغدُ قط لحظة مفارقة في وجودنا الزماني، أو في زمان وجودنا. ولم تكن لحظة عابرة قابلة للنسيان. إنها لحظة ممتدة ما زالت.. نعيشها ما نزال في كل لحظة، لحظة لها سلطة استحواذية على تفكيرنا وهواجسنا وقدرنا طالما أننا لم نحاول فهمها في حقيقتها وجوهرها؛ أي أن نفهم أنفسنا أولاً، ونجيب على السؤال؛ من نحن حقاً موقعاً ودوراً حضارياً في العالم والتاريخ؟ ماذا أصابنا، ولماذا؟ وكيف نخرج من هذه الدائرة الجهنمية التي أوقعونا فيها جزئياً، وأوقعنا أنفسنا فيها كلياً؟ وماذا نستطيع أن نفعل؟.

بحثنا عن التعويض في الكلام والبلاغة.. ليس الكلام الذي يكشف الواقع، ويرسم للعمل في الحاضر والمستقبل، بل الكلام الآخر الفضفاض، العالي النبرة، الإنشائي، الشعاراتي، والفارغ من المحتوى والمعنى.. حتى قال نزار قباني في قصيدته الشهيرة (هوامش على دفتر النكسة)؛

"إذا خسرنا الحرب لا غرابة/ لأننا ندخلها / بكل ما يملك الشرقي من مواهب الخطابة/ بالعنتريات التي ما قتلت ذبابة/ لأننا ندخلها/ بمنطق الطبلة والربابة".

وقد اطمأنت النخب إلى بلاغة الهزيمة والتي لا تتمثل في تمجيد الهزيمة بطبيعة الحال، وإنما في العودة إلى الكلام عن مجد غابر لا سبيل لاستعادته في الأفق المنظور، وعن انتصارات موهومة لا وجود لها إلا في المخيلة المحمومة والمهلوسة لبعضهم. ففي مجتمع يمنح قدسية للألفاظ لا يحتاج القول البليغ إلى برهان.. إن اللفظ يفرض نفسه حقيقة غير قابلة للجدال والتصحيح والدحض. فيما الخبرات المكتسبة لا تراكم معرفة، ولا تؤصل كفاءات ومهارات للتعاطي مع الواقع التاريخي، أو تعمل على تحويله. أما القناعات الأولى التي لا تخضع للتمحيص والمساءلة فلا تزحزحها الوقائع مهما كانت دامغة وتناقض بإفرازاتها ونتائجها تلك القناعات. وما جرى حقاً هو أن النخب بدلاً من أن ترى سوءاتها جيداً، أغلقت عيونها واستغرقت في ألأوهام. وخلال سنين طويلة جرى استهلاك كلام كثير وسال حبر كثير وسوِّدت آلاف الأطنان من الورق في محاولة للتمويه على الأسباب الحقيقية للهزيمة وهرباً منها، وليس بحثاً عنها. ولم يكن للزعيق الإعلامي

الطنّان والشعارات الرنانة أن يعوّض عن النقص في الوعي السياسي والرؤية الإستراتيجية وضعف القدرة والكفاءة على إدارة موارد الأمة.

الفضيلة الوحيدة لحرب حزيران 1967 أنها سلطت الضوء على أوهام كثيرة، لكن للأسف، بدلاً من مواجهة الذات بقسوة، والبحث عن بدائل أُخر راحت قوى اجتماعية وسياسية تبتدع لنفسها أوهاماً جديدة، وتصدِّقها، بعضها أشنع من تلك التي فضحتها الهزيمة، وبعضها ليس سوى أقنعة لسابقاتها.

صحيح أن القوى الغربية المهيمنة على الساحة السياسية الدولية لم تكن تريد لإسرائيل الهزيمة. وصحيح أنها دعمت إسرائيل اقتصادياً وسياسياً واستخباراتياً وعسكرياً وإعلامياً، ووضعت تحت تصرفها إمكانيات واسعة جداً. إلا أنه من السخف أن نعزو تلك الهزيمة إلى مؤامرة الغرب وحسب في محاولة لتبرئة الذات وتسويغ صور قصورها ومواطن ضعفها.. كانت الهزيمة في جانب منها نتيجة مؤكدة لتسيد العسكريتاريا والديكتاتوريات والنظم التقليدية المتخلفة على سدة الحكم في البلدان العربية، وانتشار الديماغوجية السياسية التي أتاحت لطلاب السلطة من المغامرين والقبضايات (الشقاوات) الوجود في المراكز الحساسة للدولة العربية. وفي حديث تلفزيوني، قبل سنوات قال محمد حسنين هيكل ما معناه أن "سبب هزائم العرب المتتالية هو أن المعارك قادها إما عسكر لا يملكون رؤية سياسية إستراتيجية عميقة، أو سياسيون لا يفقهون ألف باء الإستراتيجية العسكرية". وطوال الوقت ونتيجة لضيق نظرتها افتقرت النخب الحاكمة لإستراتيجية فعالة تتبناها وتدعمها شرائح ومؤسسات المجتمع المختلفة. وبسبب المناخ السياسي المريض والمسموم الذي كلكل على الوضع العربي بعد حزيران 1967 فقد صار الطريق ممهداً لتسلق الانتهازيين والوصوليين والفاسدين والمغامرين وتبوئهم المواقع القيادية للدولة والمجتمع، في بلدان عربية عديدة. غير أن الهزيمة لم تعكس فشل الأنظمة العربية في إدارة المعركة سياسياً وإعلامياً وعسكرياً فحسب وإنما عبّرت عن أزمة المجتمع والدولة العربيين الحديثين عموماً: الدولة الوطنية، ما بعد الكولونيالية، التي لم تكتسب مقومات وشروط قيام الدولة ـ الأمة.

ولا يمكن البحث في أسباب الهزيمة مع إهمال أمراض الدولة ذاتها، وأولها أنها لم تقم على أساس عقد اجتماعي يضمن حقوق المواطنة لكل فرد وفئة ومكوّن اجتماعي أو ديني أو عرقي، في مقابل تحمّل الدولة لمسؤوليتها في إدارة الموارد وتنميتها، وتحقيق الأمن

الاجتماعي والرقي الثقافي والحضاري والرفاه الاقتصادي والإصلاح والديمقراطية السياسيين مع بناء القدرات العسكرية. وقد عوّض النظام السياسي العربي عن عجزه وإخفاقه في مواجهة الآخر (العدو) بقهر رعيته من المواطنين واضطهادهم وقمعهم بذريعة أن (لا صوت يعلو على صوت المعركة) حتى باتت الدولة العربية في مواجهة الأمة بدلاً من أن تكون ممثلة لها ومجسدة لإرادتها وطموحها.. يقول برهان غليون في كتابه (المحنة العربية: الدولة ضد الأمة)؛

"وما صعود وتفاقم هذا القمع إلا مظهر من مظاهر هذه الأزمة الشاملة التي تعبّر عن أن الدولة، لا تعبّر عن المجتمع، ولكنها تشكل اليوم مجتمعاً نقيضاً قائماً بذاته في وجه المجتمع، له منطق عمله ومصالحه وأهدافه، أعني مجتمع النخبة نفسه. إن الأزمة السياسية الاجتماعية التي نعيشها من وراء تدهور الطابع السياسي للسلطة وتعاظم القمع هو الشرخ الاجتماعي والمواجهة داخل المجتمع الواحد بين (أمتين) لم يعد هناك حسب التصورات العقيدية والمصلحية القائمة ما يمكن أن يجمع بينهما".

اتهمت الحركات السياسية المعارضة في حينها، السلطات بأنها لم تُشرك الجماهير في المعركة، من غير أن تفطن إلى الأمراض الفتاكة التي تعانيها الشرائح الأوسع في المجتمع (الفقر والأمية والبطالة والتخلف، الخ) والتي لا تؤهلها لخوض معركة ناجحة في المقاييس كلها. وتحدثنا عن عسكرة المجتمع ولم نتحدث عن عقلنة المجتمع والدولة، ونسينا أن بناء قوات مسلحة وطنية قوية يتطلب أولاً بناء دولة حديثة على قواعد وأسس علمية؛ دولة القانون والمؤسسات التي تأخذ على عاتقها مسؤولية التنمية الشاملة، وتقوم بإدارة الموارد والطاقات بما يضمن تحقيق الارتقاء الإنساني والحضاري؛ دولة المواطنة والحرية وتداول السلطة سلمياً والتنمية الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والثقافية.

فضحت الهزيمة هشاشة الدولة العربية وقصور مشروعها التنموي والنهضوي (إن كان مثل هذا المشروع موجوداً في الأصل) فتكشفت عن دولة فاقدة للمشروعية وعاجزة عن أداء دور بنّاء، تغدو يوماً بعد آخر استبدادية أكثر، وهي في النهاية، لا تمتلك مقومات ومواصفات الدولة بالمعنى العصري للكلمة. ولترميم ما اهترأ من بقايا مشروعيتها لجأت إلى ترقيع مخيب للآمال هو إضفاء مسحة من التدين الكاذب على خطابها السياسي والاجتماعي . وإذ حاولت أن تسحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية المتطرفة التي بدأت تنمو، بهذا التكتيك الفج وغير المحسوب فإنها قوّت أرضية تلك الحركات التي

استغلت بدورها هذا المناخ بمهارة عالية لتوسيع قواعدها والترويج لخطابها إلى الحد الذي باتت فيه (تلكم الحركات) عنصر تهديد لسلطة الدولة ذاتها (في سبيل المثال، عملية اغتيال السادات في 6 أكتوبر 1981 من قبل جماعات إسلامية متطرفة، وهو الذي فتح المجال واسعاً أمام نشاطاتها للتنكيل بالقوى اليسارية المعارضة في مصر).

غاب البرنامج السياسي والتنموي الإصلاحي في أجندة الفئات الحاكمة وجعلت كل فئة منها في البلدان العربية شعارها (جئنا لنبقى) بغض النظر عن الثمن الإنساني والسياسي والأخلاقي والحضاري لهذا البقاء. وانتقلنا من عهد الانقلابات المتلاحقة وتبدّل الوجوه إلى عهد الدولة المخابراتية المتسلطة، ووراثة السلطة، وفي أسوأ الاحتمالات إلى حالة التدخل الأجنبي والاحتلال العسكري.

مضت الحكومات العربية إلى الحرب تحت راية القومية والوحدة العربية، بيد أن العقود الأربعة التالية شهدت تشظياً للقوى العربية أكبر، وخلافات أعمق، وانكفاءً إلى التشكيلات ما قبل الدولة حتى باتت الدولة (العربية) الواحدة مهددة نفسها بالتمزق والتشرذم، (السودان آخر الأمثلة)، حتى صار الوضع العربي برمته، اليوم، في حال أشد رداءة.. تراجع النمو الاقتصادي، وزادت نسب الأمية، وتدهورت البيئة الطبيعية في أغلب البلدان العربية، واستشرى الفساد الإداري والمالي، وهاجرت العقول والمواهب الإبداعية أو هربت، وحصل نزيف غير مسبوق بهذا الصدد فقدنا في إثره أفضل مفكرينا ومبدعينا وعلمائنا وتقنيينا.

منطقياً، لابد أن تفرض هزيمة بحجم ما حدث في حزيران 1967 تحديات عظيمة وقاسية على الأمة المهزومة، تتطلب الشروع بالعمل، غير أن قوة الصدمة أصابت عصب الأمة بالشلل المؤقت والذي لم تبرأ منه تماماً حتى هذه الساعة. ولذا لم نكتشف بعد مكامن الطاقة فينا، ولم نتعرف بعد على حجم مواردنا، ولا نعرف كيف نوظفها ونديرها بالمعنى السياسي والحضاري معاً. إننا ضحية ممنوعاتنا ومحرماتنا والإكراهات التي صنعناها بأيدينا، والتي باتت تعيق فينا ملكة العقل والتفكير وإرادة التدبير.. إننا لا نفكر على وفق مقتضيات وضرورات تجاوز الهزيمة في أنفسنا ودواخلنا أولاً، وعلى أرض الواقع، وفي التاريخ، في الوقت نفسه، وفيما بعد. ولذا يجب أن تكون معركة العربي مع ذاته في البدء، وأن يكون تحديه قبل أي شيء آخر، هو بناء الدولة الحديثة. ذلك أن

الدخول في صراعات القوى في العصر الراهن سيبقى مغامرة خاسرة مقدماً مع عقلية ما قبل الدولة، ومؤسسات ما قبل الدولة، وآليات عمل ما قبل الدولة.

أنهت الهزيمة مسوِّغات بقاء أنظمة ومؤسسات وأفكار وقيم ومعايير وتقاليد ليقترح التاريخ شيئاً آخر جديداً، لكن جزءاً عصياً من القديم لم يمت تماماً بعد، إنْ لم نقل أنها انتعشت في أماكن عديدة، وجزءاً مهماً وواسعاً من الجديد ما زالت ولادته عسيرة.

## الرضّة الحزيرانية ونكوص الإنسان المقهور

خلّفت الهزيمة الذات العاجزة والمقهورة، أو أن الذات العاجزة والمقهورة لم تكن لها أن تنتصر في حرب، أية حرب. لذا فهزيمتها نتيجة منطقية لمقدمات قهرها وعجزها. وبالتالي عززت الهزيمة عندها مشاعر العجز والقهر. غير أن هذه المشاعر لا يمكن استبطانها بسهولة، وتتسم بكثير من الالتباس والتعقيد، حتى يمكن الإشارة إلى إصابة الذات المهزومة تلك، بحالة من الفصام بعدما راحت تستنجد أو تبتكر جملة من الوسائل الدفاعية، أولها الانكفاء على النفس والارتداد إلى ماضٍ متوهم يصاحبه فقدان للحس التاريخي، ومن ثم ضعف في القدرة على الحس والحدس السياسيين السليمين. وهكذا قاد الانكفاء والارتداد إلى الماضي إلى استعارة لباس تنكري زائف عن مجد غابر يوهم بأن تلك الذات ما تزال هي الأفضل بين الذوات الأخرى على الرغم من كل شيء.

وبحسب الدكتور مصطفى حجازي في كتابه (التخلف الاجتماعي؛ مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور) ثمة محوران أساسيان "تدور حولهما الحياة النفسية للإنسان المقهور، هما علاقة التسلط ـ الرضوخ من ناحية، واعتباط الطبيعة من ناحية ثانية. ويلازمهما معاً في تفاعلهما، الانعدام الأساسي للشعور بالأمن، وسيطرة حالة من العجز أمام الطبيعة وأمام المتسلط، وما يرتبط بهما من عُقد نقص وعار". وإذن هو عجز بفعل الاستبداد الذي يخلق الذات الخانعة الراضخة. ولابد أن تكون مثل هذه الذات عاجزة أمام الطبيعة أيضاً، فهي لا تفهمها ولا تعرف كيف تتعامل معها وتتفاعل.. فتكون ضحية جهلها وأميتها، أو ضحية الممنوعات والممتنعات التي تعيق تعاملها وتفاعلها مع محيطها.. أما أس مشكلة الذات تلك فهو في علاقتها مع الدولة التي تعيش في كنفها؛ الدولة الاستبدادية المتسلطة.

أفرزت الدولة أو (شبه الدولة) العربية، الاستبدادية حداثة مظهرية مشوهة من غير أن تصيب المضامين بتغيير حقيقي. ومع وجود مؤسسات دولة وأنظمة وقوانين (شكلية)

بقيت القضايا الأُخر على حالها، فلم تُحرر الذات الإنسانية، ولم تؤسس قواعد راسخة لمجتمع حيوي عقلاني منتج، ولذا لم تحصل تنمية حقيقية. فإلى جانب مظاهر العمران استمرت العقلية الفئوية بالتحكم بقبضة من حديد، من غير تحقيق أي قدر ملموس من الإصلاح السياسي، أو أي قدر كافٍ من الإصلاح الاقتصادي. وظلت الشرائح الاجتماعية الدنيا تعيش في ظل شروط حياتية متدنية، وأحياناً قاسية، في مجالات الصحة والتعليم والخدمات الأساسية الأخرى، ناهيك عن الذل والقهر والعطالة الحضارية.

إن فئة حاكمة متخلفة تدرك أن استمرار سلطتها مرهون بالإبقاء على تخلف البيئة الاجتماعية والثقافية، حيث يغدو الإنسان المقهور والمهدور والمستلب واحداً من أبرز نتاجاتها ومظاهرها. فهذه الفئة تريد الجسد الطيّع للإنسان، ولكن غير المنتج (على العكس مما تحدث ميشيل فوكو عن الإنسان الطيع والمنتج الذي أرادته وخلقته الرأسمالية الصاعدة في الغرب). فالاقتصاد الريعي (سمة اقتصاد المجتمعات المتخلفة) كفيل بتوفير الحد الأدنى من ظروف المعيشة، وإنْ كانت غير لائقة في الأحوال كلها. والفئة الحاكمة تستفيد أيضاً من وضع الهزيمة لإدامة سلطتها وشرعنة هذه السلطة بذريعة مقتضيات مواجهة (العدو)، وتكون السياسة المثلى المتبعة من قبلها هي إشغال المجتمع بالتهيؤ لمعارك قادمة لن تُخاض، وإن خيضت فبشكل محدود لا تمس في النهاية وجودها وموقعها، حتى وإن أفضت إلى تكريس منطق الهزيمة، وأمعنت في قهر الإنسان واستلابه وهدر طاقاته، وخراب محيطه. وذلك كله تحت شعارات براقة لا تعني أي شيء على أرض الواقع.

تراهن الفئة الاستبدادية الحاكمة على وجود (عدو) أياً كان هذا العدو؛ حقيقياً أو مختلقاً، لخلق أجواء متوترة تضمن لها الاستمرار.. إنه (عدو/ هناك) تحفّز ضده الكراهية من غير أن تكون جدّية قيد أنملة في مواجهته. وهنا تجد المسوغات لإدامة حالة الطوارئ فتصادر الحريات وتقمع أي صوت في الداخل مناوئ لها بحجة أن لا صوت يعلو على صوت المعركة. فهي تمارس القهر ضد المجتمع كي لا يكون مهيئاً لتحولات تهدد وجودها في النهاية. ففي ظل الجهل والأمية والفقر، ومع قوى إنتاج وعلاقات إنتاج متخلفة تستطيع الفئة الحاكمة، أو هكذا تعتقد، أن تحافظ على مواقعها ونفوذها، وفي هذا المناخ المسموم سنكون مع الإنسان المقهور الذي قد يقوده اليأس إلى التطرف أو الانحراف.. هذا ما يفسر،إلى حد بعيد، انتشار الحركات الأصولية المتعصبة من جهة وعصابات الجريمة المنظمة من جهة ثانية، وكلاهما يستخدمان العنف وسيلة لتحقيق

مآربهما، في أغلب البلدان العربية. فضلاً عن انتشار الفساد والميل إلى التخريب واللاأبالية والكسل وضعف الروح الوطنية ومعاداة الدولة، والاحتماء بالانتماءات والهويات الضيقة. ومع معادلات جدل (الاستبداد ـ التخلف ـ الهزيمة ـ القهر) يمكن أن نفهم ما جرى في كثر من البلدان العربية خلال العقود الأربعة المنصرمة، ولماذا بتنا نتراجع في كل ناحية من نواحي الحياة فيما العالم يتقدم.

إن الوسائل الدفاعية التي يستخدمها الإنسان المقهور عديدة، في المقدمة منها الانكفاء على الذات "وهي كأوالية دفاعية تسير في اتجاه التقوقع والانسحاب بدل مجابهة التحديات الراهنة والمستقبلية". وهنا "يتوجه (الإنسان المقهور) نحو الماضي ويتمسك بالتقاليد والأعراف بدل التصدي للحاضر والتطلع إلى المستقبل". وهذا معناه الركون إلى الكسل والسلبية، فيستقيل عنده العقل أو يكاد، وتتعطل الإرادة، وينضب نبع الإبداع.

أما المفهوم المركزي الذي يتعاطى معه الدكتور حجازي في أغلب مؤلفاته فهو (التخلف)، والتخلف كما نعلم، مفهوم بنيوي شامل ومولِّد لبنى وظواهر ومعتقدات وأنماط سلوك لا تحصى. وفي ظل التخلف يمكن الحديث عن (الإنسان المهدور؛ عنوان أحدث كتب الدكتور حجازي). وهذا الإنسان جرى إهدار وتبديد حقه في إنسانيته وكرامته. وإذن، لا يمكن الانطلاق نحو البناء الاقتصادي والسياسي، مثلما يؤكد، من غير إيقاف هذا الهدر الوجودي. وبالعودة إلى (سيكولوجية الإنسان المقهور) فإن الإنسان الذي يعيش حالة التخلف هو "كائن تتحكم به التقاليد وتقيد كل حركة أو انطلاقة نحو المستقبل لديه". وهو يعاني الفشل ومرارته، ولهذا تحصل عنده حالة من "النكوص إلى الماضي والاحتماء بأمجاده وأيامه السعيدة". وهذا النكوص أوالية شائعة تتحكم بعقل الإنسان المعرّض لفشل كبير، ولاسيما حين لا تتوفر له شروط تخطّي الفشل ويفتقر إلى ضرورات تحقيق النجاح.. يقول الدكتور حجازي؛

"فإذا لم تتيسر له (للإنسان المقهور) الحلول الناجعة التي تمكنه من التحكم الفعلي بالواقع على مستوى ما، لجأ إلى الحلول الخرافية والسحرية" وهذا يفسر قدرية الإنسان العربي، والشرقي عموماً، واستسلامه للظروف. ويرى أن هذا الإنسان لم يتراجع إلى هذه المواقع القدرية الاستسلامية "إلاّ بعد عصور طويلة من القهر الداخلي والخارجي، وبعد استفحال الحرمان، واتصال المآسي. فالقدرية هنا هي محاولة الدفاع الأخيرة التي توسلها هذا الإنسان كي يتمكن من الاستمرار في الحياة".

بالمقابل، وهو يدرس حال الإنسان الذي صدمته الهزيمة الحزيرانية يتحدث جورج طرابيشي في كتابه (المرض بالغرب؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي) عن النكوص بعدّه إضراباً عن النمو وإلغاءً للذاتية، واستقالة من الفعل التاريخي، وإحياءً للمخطط العائلي عوضاً عن المخطط السياسي أو الطبقي، وإحياءً للمركزية الأنوية، وعودة للمكبوتات الطفلية، وإعادة تنشيط لآلية الترميز الجنسي حيث أن الرمزية الجنسية هي بمثابة النظام المعرفي – الابستيمي للرؤية العصابية للعالم، وتقهقراً من تلقائية الفعل إلى آلية رد الفعل، وارتداداً فعلياً عن عصر النهضة. فما يجري ليس سوى نكوص وانقلاب "من منطق النهضة إلى منطق الردة، والتحول عن إرادة الدخول في العصر إلى إرادة الخروج من العصر".

يقوم طرابيشي في كتابه الآنف الذكر بتمديد (الخطاب العربي المعاصر) حصراً على سرير التحليل النفسي، ويسمّيه "الخطاب المعصوب الذي تنتجه شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية منذ الرضة الحزيرانية" وهذا هو الخطاب التراثي، أو خطاب الأصالة في نتاج الأنتلجنسيا هذه.. يقول طرابيشي؛

"وبما أن كل نكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه ـ اللاشعورية في الغالب ـ في إحباطات الحاضر، فإن كل خطاب تراثي يحمل أو يعكس ضمنياً موقفاً من الحاضر ومن العصر، وبالتالي من حضارة العصر". وهذا ما يجعل الخطاب العربي الحديث المعصوب يصدر عن ثنائية شالّة؛ "فكأن لا تراث إلا في مواجهة العصر وبالمضادة معه، وكأن لا أصالة إلا في مواجهة الحداثة وبالقطيعة معها".

وإذا كانت هذه الأنتلجنسيا قد "مثلت بقدر أو بآخر، وعلى امتداد تاريخها الحديث، عامل نهضة وتقدم" فإن "شريحة واسعة وسائدة منها، باتت تحتل موقعها اليوم داخل معادلة التخلف بالذات باعتبارها عاملاً من عوامله". ويمكن تلخيص أزمة الأنتلجنسيا العربية بأنها أزمة علاقة مع الحضارة الحديثة.

ويخشى طرابيشي من أن يتحول خطاب العصاب هذا إلى خطاب السلطة، وبذا ستشرع أبواب مستقبل (المثقف والإنسان العربي) أمام الظلامية. ولا يفقد طرابيشي الأمل "فمهما يكن من قسوة إحباطات الحاضر ومن قوة التثبيت الرضّي على الماضي والدفع باتجاه النكوص، فإن في الدينامية النفسية قوى دافعة أيضاً باتجاه المقاومة

والمعافاة والتقدم" كما يقول. وهو يدعو إلى الأخذ بالعقلانية المحررة وتحقيق الحداثة، والمشاركة في البناء الحضاري. والحضارة اليوم ذات طابع غربي، والعداء المجرد للغرب هو عداء للحضارة الذي يفضي إلى الفصام، وهذه الحضارة قابلة للنقد، لا للرفض، على وفق وجهة نظره.

ينجم عداء شرائح واسعة، لا يُستهان بها، من مجتمعاتنا العربية للآخر (الغرب) من اتجاهين، الأول؛ صورة الاستعمار والهيمنة التي تركها الغرب في أذهاننا جراء طبيعة علاقته (معنا) لمدة طويلة، وجملة المواقف المتحيزة التي اتخذتها حكومات غربية عديدة فيما يتعلق بقضايانا. والثاني؛ الشحن الانفعالي العاطفي الذي جوهره الكراهية والذي مارسته الحكومات العربية الاستبدادية والمؤسسات الراديكالية، ولاسيما السلفية منها، عبر خطاباتها السياسية والإعلامية والدعوية، مما انعكس لا على الموقف من سياسات حكومات (غربية) بعينها، وإنما من الغرب عموماً؛ مجتمعاً وثقافة وحضارة. فأوجد حاجزاً نفسياً بين تلك الشرائح الواسعة، التي تحدثنا عنها من مجتمعاتنا، وبين الغرب. وهذه إشكالية أخرى من الإشكاليات المطروحة راهناً أمام فكرنا، ورؤانا السياسية والحضارية.

في هذا الإطار، تواجه الفكر العربي، اليوم، حزمة من الأسئلة تمس كيان ومستقبل مجتمعاتنا في الصميم؛

كيف نعود إلى منطق النهضة ثانية؟. كيف نتجاوز مواطن قصور النهضة السابقة التي انطلقت منذ منتصف القرن التاسع عشر؟. ما هي الأسس والقواعد التي على وفقها نبني دولة القانون والمؤسسات الحديثة.. الدولة المدنية، دولة المواطنة والعدل الاجتماعي والديمقراطية؟. أية تنمية نريد وما هي الاستراتيجيات التي تتطلبها، وكيف نرسمها وكيف نضعها موضع التطبيق؟. ما هي أنجع التصورات التي يمكن بناءها حول إدارة موارد الأمة في حقول الاقتصاد والثقافة والتربية والتعليم؟. ما هي المسارات المطلوبة للإصلاح السياسي والاقتصادي، والعلمي والمعرفي، والاجتماعي؟. ما هي القوى الاجتماعية التي يمكن التعويل عليها في بناء الدولة الحديثة وتحقيق التنمية، والنهضة الشاملة؟. ما هي القيم التي يجب غرسها وتكون مخصبة ومنتجة في مسار النهضة والتنمية؟. كيف نعيد الثقة إلى الإنسان/ المواطن، والمجتمع عموماً ونجعلهما حيويين ومنتجين؟. ما هي الشروط الضرورية التي تؤسس لعلاقاتنا مع الآخر/ الغرب، وعلى

مبدأ الاحترام المتبادل والشراكة الفعالة في بناء الحضارة العالمية، والحفاظ على البيئة الحيوية لمجتمعات الأرض كلها؟ ما هي رهاناتنا للمشاركة في تحولات هذه الحضارة العالمية إبداعاً فكرياً وثقافياً، وإنتاجاً علمياً ومادياً؟.

فقط بالإجابة على هذه الأسئلة ودفع قوى المجتمع الحية لتبنّي مشروع تنموي وحضاري ينطوي على إجابات تلكم الأسئلة، حيث يتحول المشروع ذاك إلى هاجس يومي لكل فرد/ مواطن، وبرامج عمل لمؤسسات المجتمع والدولة كافة.. أقول؛ فقط، في هذه الحالة يمكن الإبراء من الرضة الحزيرانية، وتجاوز عقابيل الهزيمة، والكلام عن إنسان جديد وأفق جديد، ونهضة حقيقية.

## ما بعد حزيران؛ نقد الذات المهزومة

أكثر من أربعة عقود مرت على هزيمة حزيران 1967، وخلال هذه المدة بقيت مسائل وقضايا على حالها وتبدلت مسائل وقضايا أُخر على صُعد موازين القوى في العالم بعد انقضاء حقبة الحرب الباردة، وتدشين عصر ثورة الميديا والمعلوماتية ومجتمع المعرفة. فضلاً عن التحولات الحاصلة في مجالات السياسة والجغرافية السياسية والاقتصاد والعلاقات الدولية. لكن التبدل الأهم، وإن كان نسبياً، جرى في قناعات النخب والجمهور والقوى والمؤسسات. وتعمق الوعي بجوهر الصراعات وامتداداتها، وبحقائق القوة على الأرض إقليمياً وعالمياً. وتساقطت أوهام وأوهام، وتكرست أوهام بديلة. كما ولدت قوى جديدة وصعدت وأصبحت ذات سلطة وتأثير، وتراجعت قوى كانت لها، في السابق، رصيدها وسلطتها الواسعين. وبرزت رموز لم تكن معروفة، واختفت وانكفأت رموز كانت قد طبعت المرحلة المنقضية بطابعها وحتى اعتقدنا أنها راسخة وستبقى كذلك حتى أمد بعيد. فصورة العالم اليوم تختلف تماماً عمّا كانت عليه قبل أقل من نصف قرن. ومنذ ذلك الحين انتشرت ظاهرة الممارسة النقدية هاجساً وتوجهاً وجهداً منظماً ومناهج علمية في برامج المؤسسات الفكرية والبحثية، وعند المفكرين والسياسيين والمختصين في حقول العلوم الاجتماعية. ولكن هل انشغلنا نحن بالنقد، بالقدر الكافي، الذي يتطلبه حجم التحديات التي باتت تواجهنا، وأكثر بكثير من أي وقت مضى، ونحن في مفتتح العقد الثاني من القرن الجديد ؟.

لا يمكن إنكار الجهد المعرفي النقدي الذي قام به بعض من المفكرين العرب في أعقاب الهزيمة، إذ سعوا إلى وضع خطاب ومجتمع ونظم ما قبل الهزيمة على مشرحة

النقد. وتوسل كل منهم بزاوية نظر ومفاهيم وطريقة منهجية تختلف عمّا توسل بها غيره. وكلٌ اختار جانباً من جوانب هذه الواقعة المفصلية في تاريخنا لكشف آثارها وتداعياتها. وقد تناول هؤلاء إشكاليات ومعضلات ماضينا وراهننا ولاسيما خلال القرن الأخير، وما الذي أفضى إلى أن نخسر تلك المعركة المركّبة، التي كانت أكبر وأعقد من أن تكون معركة عسكرية محض؟. وهناك منهم من تعرّض نقدياً للواقع العربي عموماً ببناه وعلاقاته ومشكلاته، وللفكر والعقل العربي بنيةً وتكويناً، وموجهات واتجاهات، غير أن ما قيل وكتب بهذا الصدد على الرغم من أهميته العلمية وموضوعيته إلى حد بعيد، وعلى الرغم من عمقه وسعة أفقه، إلاّ أنه لم يشكل جزءاً مهماً من وعي الإنسان العربي المعاصر عموماً، وإنما اقتصر على تعميق وعي نخب ثقافية وفكرية وسياسية تعيش اغتراباً مريراً في الواقع، وبينها وبين الجمهور الواسع فجوة كبرى. ذلك الجمهور الذي يعاني نسبة عالية منه من الفقر والأمية والتخلف والقهر الاجتماعي والسياسي. وترزح تحت وطأة مناخ تنتشر فيه، بحكم اليأس، القدرية والاتكالية والخرافات واللامعقول والظلامية. مما يعكس فشل النخب ذاتها في تحويل أفكارها إلى مشروع مجتمعي حضاري، وفشل الدولة في تبني مثل ذلك المشروع.

من الأمراض الشائعة في الكتابات النقدية العربية هو محاولة كل مفكر وكاتب نسف كل ما قاله مجايلوه ومن سبقوه في الكتابة النقدية، فمع بدء أحد هؤلاء بتحليل وتفكيك الخطاب العربي المعاصر ونقده فإن وازعه المسبق يكون دحض وتقويض وتسفيه وتسخيف (وفي بعض الأحيان تجاهل) طروحات أولئك الذين خاضوا قبله معمعة الممارسة النقدية. وقطعاً ليس انطلاقاً من موقف موضوعي يمكن أن يبني خطاباً يتفاعل ويتحاور مع ما توصل إليه السابقون، وإنما على أنقاض ما قالوه وطرحوه، وكأن وجود الكاتب والمفكر لا يتعزز إلا بطرد الآخرين من الساحة الفكرية والثقافية. وإذا كان أدونيس قد قال أن بنية السلطة العربية انشقاقية لا حوارية فإن الأمر ينطبق على بنية المجتمع الثقافي العربي أيضاً.

لكل مفكر مشروعه التنظيري، أو هكذا يجب أن يكون الأمر، وهذا شيء حسن بحد ذاته، ولكن ما حصل عندنا كان على وفق منطق أن كل مشروع لا تقوم له قائمة إلا بالتصدي للمشاريع الأُخر بغرض تدميرها كما لو أننا في حرب قبائل (الجميع ضد الجميع) حتى ليظن صاحب كل مشروع أنه وحده يملك الحقيقة وما يقوله الآخرون ليس

سوى أباطيل، وهذا يسري على مشاريع الأحزاب والقوى السياسية أيضاً، كما لو أن بنية كل عقل مفكر وكل حزب وكل حركة سياسية وكل مؤسسة اجتماعية تنطوي عربياً على عنصر ممانعة داخلية يجعلها ترفض الحوار والتواصل مع خارجها. في الوقت الذي لا يتأصل أي مشروع إلا بالتواصل ومد الجسور والتحاور مع المشاريع الأخرى. وهذا ما أخّر في نهاية المطاف بزوغ مشروع مجتمعي إصلاحي، تحديثي وتنموي، وعطّل محركات النهضة العربية الحديثة التي انطلقت منذ مطالع القرن التاسع عشر.

بعد الهزيمة جرى نوع من الانسحاب إلى حالة من الصمت، أو إلى العدمية، أو الانغماس بجلد الذات.. لم تكن هناك خيارات واسعة، للوهلة الأولى، غير أن المفتاح الوحيد المتاح كان النقد؛ أن تتحسس النخب السياسية والفكرية والثقافية مواضع أقدامها مع السعي لرؤية نفسها في مرآة التاريخ والعالم. وكان قد برز أكثر من مشروع فكري جدّي وكبير في الوطن العربي، بعضها قبل حزيران 1967، وبعضها بعده (طه حسين، قسطنطين زريق، عبد الله العروي، صادق جلال العظم، عبد الله القصيبي، محمد عابد الجابري، جورج طرابيشي، أدونيس، هشام جعيط، نصر حامد أبو زيد، سيّار الجميل، عبد الله الغذامي، عبد الله إبراهيم، محمود القمني، وغيرهم). وطال النقد السلطات السياسية العربية القائمة وكانت ثمة إشارات (وأحياناً تأكيدات مفرطة) على مؤامرات خارجية، إمبريالية الطابع والمقاصد، غير أن أكثر المحاولات النقدية جدية هي التي تجاوزت الخطوط الحمر اجتماعياً واخترقت المناطق المحرمة للتفكير. فيما طغى هوس التحرش بالتابوات، حيناً على استحياء، وحيناً بجسارة محسوبة، في أثناء تناول الهزيمة وعقابيلها في أعمال أدبية وفنية وفكرية شتى.

لم تكن قد مضت سنتين على الهزيمة حين أصدر صادق جلال العظم كتابيه الذين أثارا ضجة، تراوحت بين القبول والإنكار، في ذلك الوقت، وهما (نقد الفكر الديني) و(النقد الذاتي بعد الهزيمة)، وهذا يعني أنه لم يكن على مسافة زمنية مناسبة من ذلك الحدث لاستيعاب العوامل كلها التي أفضت إليه ومعطياته بعمق كافٍ، وجاءت بعض أحكامه متسرعة. غير أن ما كتبه في ذلك الحين يبقى خطوة جريئةً ومهمة مهدت لآخرين تجرؤوا بهذا القدر أو ذاك لإكمال المشوار النقدي بعدما تصدى (العظم) لنقد الذات المهزومة وعبرها لنقد معتقدات هذه الذات، ولاسيما الدينية منها. ففي (نقد الفكر الديني) يخبرنا العظم منذ البدء أن كتابه يحوي مجموعة أبحاث تتعرض "بالنقد

العلمي، والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حالياً، بصوره المختلفة والمتعددة في الوطن العربي"..

أما لماذا الفكر الديني فيقول أنه بعد هزيمة 1967 صارت "الإيديولوجية الدينية على مستوييها الواعي والعفوي هي السلاح النظري الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن". وينوه العظم إلى أنه لا يقصد الدين بعدِّه ظاهرة روحية نقية وخالصة كما نلمسها عند القديسين والمتصوفين وبعض الفلاسفة وإنما "مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الإنسان، في أوضاع معينة، إحاطة شبه تامة".

يعالج العظم بعد ذلك النزاع بين العلم والدين، أو مشكلة الثقافة العلمية والاعتقاد الديني، وينتقد كلاً من المواقف التبريرية (التسويغية) التي تحاول أن تجعل من أنظمة سياسية متباينة متساوقة مع مقتضيات الدين وحكم الشرع والمواقف التوفيقية التي تبحث عن قوانين العلم في النصوص الدينية. ويؤكد أنه لا يريد نسخ الشعور الديني في تجارب الإنسان من الوجود، ولكنه يرى ضرورة التمييز بين الدين وبين الشعور الديني "ذلك الشعور المسحوق تحت عبء المعتقدات الدينية التقليدية المتحجرة" على حد قوله.

وفي فصل مثير عن أسطورة ظهور العذراء في كنيسة الزيتون في القاهرة مثلما أشيعت يومها، ومحاولات ربطها بإزالة (آثار العدوان الصهيوني)!! يتحدث العظم عن الهستيريا الدينية الجماعية التي اجتاحت شرائح واسعة من المجتمع المصري، وسحبت إليها بعض الصحف ووسائل الإعلام المصرية والعربية التي راحت تؤكد حدوث مثل هذه المعجزة الربانية، قبل أن يُسدل الستار عليها بعد مقتل وإصابة عدد من الأشخاص (بينهم نساء وأطفال) الذين سحقوا تحت أرجل الجمهور المتزاحم والمهتاج أمام الكنيسة.

وفي كتاب (النقد الذاتي بعد الهزيمة/ 1969) يكون ديدن العظم النقد أيضاً، بطبيعة الحال؛ يقول: "أرجو أن يكون التفكير العربي الواعي قد وصل إلى مرحلة تجاوز فيها اعتبار النقد مجرد عملية تجريح. أو تعداد لعيوب ومثالب ونقائص لا تنتهي. أي أن يكون قد حقق مستوى يعتبر على أساسه النقد أنه التحليل الدقيق بغية تحديد مَواطن الضعف وأسباب العجز والمؤثرات المؤدية إلى وجود العيوب والنقائص". ويدعو العظم (من وحي منهجه الماركسي) إلى إحداث ثورة شاملة ضد التقاليد الاتباعية الموروثة "في الإنتاج

والتفكير والتنظيم والحكم" . والأخذ بالعلم والعصرنة، وإقامة دولة علمانية تفصل الدين عن الدولة، وتأخذ بالاشتراكية العلمية . ويخوض في بعض مسائل التكتيك والاستراتيجيا العسكرية، ويتطرق إلى الارتباطات العشائرية والعائلية والقبلية والقيم التي تفرزها فتتحكم بسلوك وعقلية الإنسان العربي وهي التي قادت موضوعياً إلى الهزيمة كما يعتقد . ويتحدث عن مشكلة التنشئة الاجتماعية في المجتمعات العربية وتعظيم الشخصية الفهلوية، وهذه أسباب، طبقاً لرؤيته، مهدّت للهزيمة .

إن أخطر ما يمكن أن يحصل للفرد أو لجماعة بشرية بعد الفشل هو الإحساس بالعجز، والأخير يفضي إلى الانكفاء أو الارتداد نحو الماضي حيث مستودع المجد والسؤدد، وحيث الأجوبة الكاملة عن الأسئلة كلها، مثلما سيعم الاعتقاد . ولذا لن تكون ثمة حاجة للتفكير؛ هكذا هو الأمر في عرف المتزمتين الأصوليين، فالأجوبة كلها موجودة، وقيلت من قبل السلف الصالح، بحسب ظنهم، وما علينا سوى استعادتها والإيمان بها من غير تشكيك أو أسئلة. وفي كتابه (المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي) يتحدث جورج طرابيشي عن "عصاب جماعي عربي" يرى أن العقدة التي ينتظم من حولها هي "عقدة التثبيت على الماضي في مواجهة حاضر جارح... إن هذه العقدة من طبيعة نكوصية" . واللحظة التاريخية التي يحددها لاشتغال آلية النكوص، أي الارتداد إلى الوراء هي "رضة الهزيمة الحزيرانية التي كان لها مفعول ممرض على الشخصية العربية" كما يقول.

والإنسان المنكفئ على نفسه والمقتنع بما لديه لا يجد نفسه مضطراً للعمل والإنتاج والإبداع. وهذا بعد آخر من أبعاد شخصيته، فهو إنسان مهدور من جهة ومقهور من جهة أخرى، من وجهة نظر الدكتور مصطفى حجازي، في كتابين له هما (التخلف الاجتماعي؛ سيكولوجية الإنسان المقهور) و(الإنسان المهدور). وهذا الإنسان الذي يرزح تحت وطأة التخلف ويعاني الاستبداد والاستغلال ينزع كرد فعل إلى الكسل، فهو يواجه المتسلط المستغل من خلال الكسل "فهو يبذل الحد الأدنى من الجهد المنتج. يضيع الكثير من طاقته دون مردود ... كما أنه يغرق في حالة من الخمول والجمود، يفتقد المبادرة، ويفتقر إلى الإبداع" . بالمقابل نراه يميل إلى التعصب والعنف. وبتعبير الدكتور حجازي "فالجماهير المغبونة والمقهورة متعطشة بشكل مزمن للقوة في مختلف رموزها وعبر شكليها الأساسيين؛ البطش والغلبة من ناحية، والعظمة والتعالي من ناحية ثانية" وهنا يمكن أن تنقاد بسهولة وراء زعيم فاشي بعد أن تتعطل لديها الإرادة والقدرة على الاختيار والنقد

والتقدير، "ولا يبقى سوى طاقة انفعالية متفجرة، تفيض على كل شيء، وتكتسح أي صوت للعقل.." . فتفجر الطاقة، هنا، لن يكون معقلناً وموجهاً نحو غايات فيها الخلاص وتجاوز اعتباطية الحياة واستمرار منطق الهزيمة والهدر الوجودي، وإنما العكس تماماً.

لا حل إلاّ بالتوجه نحو المستقبل والأخذ بأسباب الحداثة وتنوير الوعي الاجتماعي، وترسيخ قواعد دولة القانون والمؤسسات، وتحقيق التنمية المركبة الشاملة باستثمار عقلاني للطاقات والموارد، وفي ظل العدل الاجتماعي ومنح الحريات الأساسية وتكريس الديمقراطية السياسية. وفقط في مثل هذه الأجواء تستطيع الذات المهزومة استعادة توازنها وعافيتها وقدرتها على العطاء والإبداع، ووضع حد لما سمّاه الدكتور مصطفى حجازي بالهدر الوجودي.

تتراكم الكتابات النقدية العربية، وتشق لها طريقاً صعباً، ولكن مؤكداً، وهذا، لا شك، هو الشرط الأول لخروجنا من دوامة الهزيمة وتداعياتها؛ عقليةً وقناعات، ومنطقاً فكرياً، ومناخاً سيكولوجياً واجتماعياً، ووضعاً سياسياً واقتصادياً، وواقعاً مأزوماً.

## صورة المثقف مخذولاً وضحية

ليست العلّة في الإيديولوجيا دائما، ولا أحد بإمكانه أن يتحرر كلياً من موجهاتها، ولعل شيئاً منها يعد ضرورياً كي لا نقع أسرى التفكير المجرد البارد وحده. لكن ثمة مثقفين تستعبدهم إيديولوجيا بعينها فيرهنون بقوالبها المتكلسة آراءهم وتصوراتهم وتخريجاتهم الفكرية، يقيّمون العالم وحوادثه في ضوئها، ولا يراجعونها أو يتراجعون عن خطوطها المؤشرة بصرامة حتى وإن قال الواقع والتاريخ وحركة المجتمعات شيئاً مختلفاً. فمن أسوأ السلطات التي تحبس المثقف في دائرة تفكير خانقة، أو تضعه على مسار ضيّق لا يستطيع أن يحيد عنه هي سلطة الإيديولوجيا، حين تشكّل للذات سياجها الدوغمائي، وتحدد نطاق حركة الفكر واتجاهه. وكان المثقف العربي، قد أوقع نفسه في هذا الفخ مذ بهرته البريق الرومانسي للإيديولوجيات الراديكالية، الشيوعية منها والقومية، ومن ثم الدينية (الإسلام السياسي)، فراح ينتج خطابه من وحي هذه السلطة/ الإيديولوجيات مروجاً لها وناطقاً باسمها وداعياً إلى الأخذ بها.

بدأت الحركات الراديكالية (القومية والشيوعية) منذ النصف الأول من القرن العشرين، بأحلام كبيرة متضخمة، بوعود عن عوالم متخيلة زاهية، مشربة برومانتيكية

جذابة.. كانت الوعود مبهرة إلى حد أنها تسبب العمى.. تحجب الواقع واتجاه حركته وترسم صورة مضللة بديلة عنه. وعلى الرغم من استنادها إلى مقولات التاريخ والعلم والتطور والتقدمية والصراع الطبقي والقومي والحرية والتمدن والاشتراكية العلمية (أو العربية) إلا أنها في حقيقة الأمر كانت ترضي النزعة القدرية عند الجمهور ونخبته، كما لو أن الاجتماعات الصاخبة والاحتفالات والهتافات والشعارات الرنانة باتت مكافئة للطقوس الدينية في المعابد، وكما لو أنها تنطوي على طاقة سحرية ستقلب الدنيا على رؤوس الأعداء، وستحرر الأرض وتنبت الزرع وتقيم المصانع والمؤسسات وتنير المدن والقرى وتحق الحق وتزهق الباطل وتحقق الحرية والعدالة والوحدة المنشودة من غير الحاجة إلى العمل الجاد المضني العقلاني الذي يحوِّل الواقع في ضوء رؤية إستراتيجية تاريخية. وحتى التضحيات الجسام وقوافل الشهداء كانت تؤدي دور القرابين في المذابح المقدسة لإرضاء قوة ميتافيزيقية علوية تسمى تارة (الحتمية التاريخية) وتارة (منطق التاريخ) وتارة (إرادة الوطن والأمة). هكذا من غير الالتفات إلى حقيقة أن الشعب نفسه مسلوب الإرادة ومكبل ويعيش في حالة من التخلف الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، وأن التاريخ هو في نهاية المطاف من صنع البشر، وأن الحتمية والضرورة مرتبطتان بالإرادة الفاعلة والتخطيط العقلاني السليم والعمل المنظم والمأسس.

كانت نيات كثر من مناضلي الحركات الراديكالية سليمة، وكانت تضحياتهم حقيقية، لكن لا النيات السليمة وحدها تكفي، ولا التضحيات وحدها تجترح المعجزات، لذا صارت هذه التضحيات، في حالات كثيرة هباءً منثوراً، من غير تحقيق شيء ملموس على الأرض.. هنا تحوّل المثقف من حالة النشوة إلى حالة الإحباط..من الأمل الكبير إلى اليأس. ومن الثقة بالعالم والتاريخ والشعب إلى الشعور بالخذلان والخسران. وبدلاً من أن يجعله هذا التحوّل المؤلم يستيقظ راح يصب اللعنات على الإمبريالية ومؤامراتها مرة، وعلى التطبيق الذي لم يرق إلى مستوى النظرية مرة، وعلى الشعب الجاهل بقيمه الموروثة مرة ثالثة. وكأنه نسي أن عمله منذ البدء كان قد بدأ تحت يافطة النضال ضد الإمبريالية والاستعمار والعدو الطبقي والقيم البالية في المجتمع وضد حالة التخلف والتشرذم.. تلك القوى كلها التي هزمته وهزمت مشروعه. وإذا به ينزع عن نفسه، من غير أن يدرك، صورة الطليعي المناضل ليضع بدلاً منها صورة المخذول والضحية.. المخذول الذي تنكّر لأحلامه الواقع الأصم، والضحية التي تشكو غدر الزمان وتقلب

الرياح التي لم تهب بما تشتهي سفنها، لتمعن في جلد ذاتها، وتلعن حظها، وتقرّع المقادير وأحوالها والرياح غير المؤاتية.

كانت الإيديولوجيا هي صلة الوصل بين المثقف وعالم السياسة. وإذا كان هذا العالم، بمسرحه المعاصر، بحاجة إلى المراوغ البراغماتي المرن والماهر في التكيف مع المتغيرات كان المثقف الإيديولوجي يقسر الواقع في ذهنه ليكون على مقاس الإيديولوجيا. وإذا بالتاريخ ينكل بالإيديولوجيا، يمزق ردائها الضيق ويكشف عن اهترائها، عن محدوديتها وتيبسها.

يفقد العقل الإيديولوجي ديناميته واستقلاله، بمرور الوقت، ويتحول محتواه إلى مجموعة من المقولات الجاهزة والمعايير العمياء الجامدة، فتتحدد صحة أو خطأ الأشياء والأفكار وفقاً إليه، على قدر مطابقتها أو مفارقتها مع تلك المقولات والمعايير.

إن الإيمان المفرط بالإيديولوجيا يفضي شيئاً فشيئاً، إلى ضعف الصلة بالواقع، وتبلد الحس التاريخي عند المؤمن به. فلا يعود يرى من الواقع سوى الصورة المسطحة الساكنة التي كونتها الإيديولوجيا عنه. وتنفصل حركة التاريخ عن الرؤية التي لن تعود علمية، أو جدلية. أما مفاجآت الواقع والتاريخ، فيما بعد، فلا بد أن تخلق شعوراً عارماً بالمرارة والخذلان. والغريب في الأمر أن بعضهم تأخذهم العزة بالإثم فيستغرقون بالتسويغات غير المقنعة، أو يخطِّئون الواقع والتاريخ بلا حياء، كي لا تًمس معتقداتهم بخدش من أي نوع.. إن هؤلاء محصنون بالضد من المراجعة والنقد وإعادة التقويم. وفي النهاية يتحول المعتقد الإيديولوجي إلى دين جديد، لا يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه، حتى وإن ادعى حاملو المعتقد بأنهم علمانيون أو دياليكتيكيون أو تقدميون.

كان الفكر الذي آمن به المثقف العربي الراديكالي ذا صبغة أو بنية دينية، من حيث استنادها إلى مسلمات يقينية مسبقة حتى وإن ارتدت الثوب العلماني، تعيد إنتاج إيديولوجية وُضعت أقلامها وجفت صحفها. والمثقف الذي آمن بالنظرية بشكل أعمى كما لو أنها من وحي سلطة علوية مطلقة قد حوّل نفسه إلى كاهن (أرثوذكسي) متزمت من غير أن يفطن، كأنه بصدد مهمة رسولية دقيقة عليه أن يخلص لها بعبودية واستسلام.

## المثقف المخذول:

المثقف المخذول هو المثقف الذي خضع طويلاً لسلطة الإيديولوجيا. وربما لا يكون قد انتمى إلى حزب أو تيار سياسي، لكنه آمن بمنطلقات إيديولوجية شوهت أمامه صورة الواقع وأعطته أفكاراً مضللة عن قواه واتجاهاته وتناقضاته وصراعاته.. إنه المثقف الذي صنع وهمه وصدّقه.. أحل الأمنية والحلم محل الواقع.. رسم صورة زاهية عن مجموعته السياسية، أو عن جماعته البشرية موارياً تناقضاتها ونقاط ضعفها ومشكلاتها التاريخية، ووضع تصوراً ذهنياً (لا إستراتيجية عقلانية وواقعية) لصراعات سريعة وحاسمة تطيح بالأعداء الداخليين والخارجيين (الحقيقين والمفترضين) وتغير مجرى التاريخ.

بالمقابل قاد خذلان المثقف إلى خيبة عند جمهوره الذي تحمس وتظاهر وهتف وصفق، ثم اكتشف أن كل ما حُشر في ذهنه لم يكن سوى حفنة من الأكاذيب والصور الخادعة.. هذا الجمهور نفسه انتهى اليوم، كما يقول أدونيس، ويضيف؛ "وإذا لم يكن قد انتهى فإننا لم نعد نرى منه إلاّ بقايا خائبة، وشبه يائسة". ولكن من أين جاء هذا المثقف؟

شريحة واسعة منهم هم ضحية قراءات مبتسرة، ذات شحنة سحرية تحقن القارئ بالحماس وتوهمه أنها تعطيه الأجوبة كلها دفعة واحدة. ليمتلئ بالغرور فجأةً، معتقداً أنه بات يعرف كل شيء عن الفكر والحياة والكون والماضي والحاضر والمستقبل.. هذا النمط من الثقافة والتثقيف مسؤول، في ظني، عن جفاف ضروع الإبداع الفكري لمدة طويلة عندنا.

هذا المثقف، وعلى الرغم من تبجحه بفهم التاريخ وقوانينه إلاّ أنه كان غريباً عن حركة التاريخ.. لم يكن يرى حقيقة تلك الحركة، بل الصورة المتخيلة عنها التي هي نتاج تفسيره (أو تفسير الآخرين) الخاطئ، في الغالب، للمنهج والنظرية.. ما كان يريد أن يصدق أن الواقع التاريخي يقول كلمة مغايرة ومختلفة عمّا في رأسه الغارق في الاستيهامات. وواحد من أهم أسباب خذلانه هو فشله منذ البدء، على الرغم من ادعاءاته في ربط الفكر بالممارسة. فلم يستطع أن يجعل من فكره دليل عمل في الممارسة، وأخفق في إغناء فكره وتطويره ونقده في ضوء معطيات التجربة.. كان الواقع أعقد بكثير من رؤيته التبسيطية.. الواقع الذي كان يتخذ في كل مرة مسارات غير متوقعة، وينطوي على مفاجآت. وقد كان فكره، على حد تعبير أدونيس "نبوئياً، نضالياً يُعنى بالإنشاء البلاغي ـ العاطفي، أكثر مما يُعنى بالأشياء والوقائع. كان يتوهم اكثر مما يتأمل. وقد

أفقده الواقع ـ في واقعية تطوراته ـ مصداقيته كلها" . وقد انساق هذا المثقف المخذول وهو تحت وطأة الشعور بالإحباط والفشل إلى تمثيل نفسه في صورة أخرى، كنوع من التعويض السلبي؛ هي صورة المثقف الضحية.

## المثقف الضحية:

أن نقول عن مثقف ما أنه ضحية، فهو، مثلما توحي العبارة للوهلة الأولى، ضحية سلطة معينة، أو شبكة من السلطات القائمة (الحكومة، المؤسسة الدينية، المؤسسات الاجتماعية)، دخل معها في مواجهة غير متكافئة فانتهى به الأمر أن يكون ضحيتها، ليتولاه عندئذ شعور أليم بالخسران والظلم. وإذا كان قد اختار المواجهة بمحض إرادته فعليه، منطقياً، أن يقبل بمصيره الذي يجب أن يكون قد توقعه وارتضاه، وليس هذا ما نقصده في هذا المقام.

كما لا يعنينا، كذلك، المثقف الذي يكون جزءاً من مؤسسة السلطة ينظِّر لها ويعيد إنتاج إيديولوجيتها ويروّج لخطابها، وإنما الآخر الذي هو خارج إطار تلك السلطة. مع تأكيد أن مؤسسة السلطة لا تشكل المثقف الموالي أو المدمج فقط، بل تمارس تأثيرها حتى على ذاك الذي يواجهها بهذه الدرجة أو تلك. ويمكن للاثنين أن يكونا من الضحايا؛ ذاك الذي أُدمج وامتثل، وذاك الذي جرى إقصاءه.

المثقف الضحية، الذي نقصد، هو ضحية أوهامه قبل كل شيء.. ضحية الكذبة التي أطلقها ثم اقتنع بها وصدقها.. إنه ضحية الابتسار والسطحية والاختزال والتشوش في الرؤية.. اختزال ما هو واسع ومركب ومعقد، وتسطيح ما هو عميق ومتعدد الطبقات، ولذا فإن أطناناً مما كان يسمى بأدبيات النضال التي أُنتجت في مراحل المد الراديكالي لم يعد يقربها أحد. لكن هذا المثقف لا يريد الإقرار بأن التوقعات (توقعاته) كانت في غير محلها، وكانت التصورات (تصوراته) فاسدة وخاطئة. والمتهم دوماً هو السلطة (السلطات) الفاعلة. وأحياناً هو؛ الجماهير المتخلفة التي لم تحتضنه وتتبنى أفكاره ومشاريعه بجدية وحتى النهاية، ناهيك عن تلك الذريعة السمجة؛ وجود مؤامرة. ونظرية المؤامرة، في هذا السياق، وبصيغتها التبسيطية الساذجة تحل محل الرؤية الاستراتيجية للقوى الفاعلة في تحالفاتها وصراعاتها في الراهن والمستقبل. فالمثقف، على وفق ذلك التصور ضحية مؤامرة تستهدفه، أو تستهدف الشريحة التي ينتمي إليها. وهو نفسه

الذي تجلى هشاشة سلطته التي زعم أنه يمتلكها بعدِّه طليعة للجمهور المسحور بشخصه ورطانة خطابه.

إنه ضحية واقع أقوى منه كذلك.. فقد ظهر وكانه ينافس صاحب السلطة (السياسية) الذي اضطهده على موقعه. فهو إذ حاول أن يتحول إلى سلطة تتحكم بالواقع فوجئ بسلطات أخرى ظاهرة وخفية، قوى تأثير وتحكم أخرى، تلوي ذراعه وتطيح برهاناته. وتبقى صورة المثقف الضحية تعويضاً بيسيكولوجياً عن صورة المثقف المخذول.. ملجأ بديل للهرب، كما لو أنه يروم محو الصورة الثانية أو تسويغها.

لمدة طويلة استهوت صورة المثقف الضحية الجميع.. صار تمثيل المثقف لنفسه معتقلاً، مسجوناً، مقموعاً، منفياً، مقصياً كما لو أنه يمنح هالة من القداسة لهذا المثقف ويجعله مقبولاً جماهيرياً، فيكون موضع ثقتها.. أن تتكلم عن جسدك السجين الذي تعرض للتعذيب، عن جسدك المحبوس في زنزانة، عن جسدك المبعد إلى المنافي، عن جسدك المنكفئ في مكان معزول، الخ. وهناك من لم ينزع رداء الضحية حتى وهو يتبوأ موقعاً في السلطة، جاعلاً منه علامته الفارقة. هذا الشغف بصورة الضحية يعكس نزعة مازوكية، ويعبّر عن شعور مرضي بالاضطهاد. وهو، في النهاية، نوع من الهرب من مواجهة الواقع وعقابيله، واقع الهزائم والخسارات، استدراراً للشفقة.. إن تعزيز صورة الضحية وإعادة إنتاجها يعني الاعتراف، ضمنياً، بالفشل والهزيمة.

تستمر صورة المثقف الضحية عبر الأزمنة والأمكنة وتبدل الأحداث والوقائع فيمثل نفسه لا ضحية نظام سياسي أو اجتماعي محدد، وإنما في صورة ضحية أبدية (أسطورية) حتى وإن لم يكن هو المثقف المتمرد أبداً..هذه صورة اقتنع بها وارتضاها لنفسه، أي أنها تلك الصورة التي تحقق له رضا وراحة نفسيين. فثمة شريحة من المثقفين لا يرغبون بنزع صورتهم مخذولين وضحايا، وهذا أمر ربما يتجاوز عقدة الشعور بالاضطهاد إلى نوع من المازوكية؛ التلذذ بدور المخذول/ الضحية. فتكون صورته صورة إنسان مهووس، أحياناً، بجلد الذات، إلى جانب إحساس بالدونية حيث يتحول خطابه إلى خطاب رثاء يائس وحزين للذات. هذا المثقف أنتج طوال أكثر من نصف قرن أدب شكوى وبكائيات أكثر مما أنتج أي شكل آخر. والمفارقة أنه يعاني في الوقت نفسه نوعاً من الازدواجية بين شعور طاغ بالضعف والإقصاء وشعور بالنرجسية والانتفاخ، وهي حالة أشبه ما تكون بالعصاب، أو هو عصاب في حقيقة الأمر يستدعي، بالضرورة، الاستلقاء

باسترخاء على سرير المحلل النفسي.. ويشير علماء النفس إلى حقيقة أن تأهيل المجرم يكون أحياناً أيسر من تأهيل الضحية.

يقتات هذا النمط من المثقفين على إدامة وتعزيز صورة الضحية، لا في داخل النفس فحسب وإنما في محيط المجموعة البشرية التي ينتمون إليها، فيجمعون في تركيبة معقدة كلاً من الرغبات السادية والمازوكية والتي تكون مهرباً من طغيان الشعور بالعجز والخذلان. ويرى (أريك فروم) إن هذا الشعور يكون غالباً غير مدرك "تغطيه المشاعر التعويضية عن السمو والكمال". فبين إنكار الاستقلالية الفردية والالتفاف على الشعور بالعجز يستبطن المرء إيديولوجيا الضحية التي تكون بمثابة الضمير التعيس أو السلطة التي يكون هدفها غير المعلن، والرابض في زاوية من منطقة اللاوعي، ربما، هو، مثلما قلنا، إدامة وتعزيز صورة الضحية إلى النهاية.. تلك الصورة التي ستغدو عقبة أكيدة أمام أية فاعلية إيجابية منتجة.. إن تدمير الذات وتدمير العالم هو غاية هذا النمط المهووس بالألم والخراب. ويحدد فروم، أيضاً، هذه الحالة بعبارة؛ "إنني أستطيع أن أهرب من الشعور بعجزي إزاء العالم الذي هو خارجي بتدميره". وأظن أن ثقافة العنف والإرهاب هي من منتجات هذا النمط من المثقفين، يعززونها ويغذونها بالضد من الذات أولاً، وضد العالم بعد ذلك.

يُسقط المثقف شعوره كونه ضحية على مجموعته البشرية التي ينتمي إليها، تتلبسه، كما أوضحنا، حالة من مازوكية، سادية مركبة. وهو يستمتع باستمرارية قوافل الشهداء والضحايا. ولنأخذ مثالاً بعض أولئك الذين يتحدثون عن الوضع في العراق على شاشات الفضائيات، وكيف أن علامات الارتياح تبدو على وجوههم وهم يؤكدون أن الحالة الأمنية في البلد متدهورة، وأن هناك ضحايا يتساقطون في كل يوم. (عنوان برنامج على إحدى الفضائيات الأخبارية العربية الكبيرة قبل أيام عن الوضع العراقي كان "لا نهاية في الأفق" فتأمل) قد يبدو هذا التخريج غريباً، ولكن، مثلما أعتقد، فهذا البعض يفضّل أن تكون رؤياه الكارثية صحيحة على أن يقول الواقع شيئاً مختلفاً. فالمهم عندهم ما يعتقدونه، ما يؤمنون به، وليس صور الضحايا. إن أحد أسباب عدم حل القضية الفلسطينية، في ظني، هم هؤلاء الذين يشككون، بكل مبادرة، وبكل حل، وبكل بصيص ضوء في نهاية النفق، لا بل يحاربونها، فقط ليشبعوا غريزة الضحية في دخائلهم. (من غير أن يعني هذا عدم النظر إلى الحلول أو المبادرات المطروحة، ومعظمها سيئة، بعين

فاحصة نقدية) وهذا ما ينطبق على الوالغين بالثرثرة في القضية العراقية، التي إذا ما تعقدت أكثر، بفضل عوامل كثيرة، ستكون منها نزعات هؤلاء القوم المريضة.

وقد حصل، على صعيد الثقافة العراقية والعربية، وإن على استحياء، نوع من المراجعة ومحاولات النقد الذاتي التي طالت المثقف موقعاً ودوراً وفكراً وممارسات. وقد صدمت تقلبات الظروف والأهوال، على مدار العقود الأربعة الأخيرة، بخاصة، المثقفين، فانبرى بعضهم إلى تقريع الذات وجلدها وراح بعض آخر يسعى إلى فهم ما جرى من منظور منهجي وبرؤية متأنية موضوعية، وهؤلاء قلة. فيما ظل بعض ثالث تأخذه العزة بالإثم فلا يرضى أن يقر بالكوارث، وإن تطرق إليها صب جام غضبه على الآخرين، من إمبرياليين وصهاينة وعملاء وخونة ورجعيين (وقد خف استعمال الاصطلاح الأخير في أدبيات العرب السياسية، تقيةً ربما، بسبب هيمنة أفكار وعصي الإسلام السياسي).

يشير فاضل العزاوي في كتابه (الروح الحية؛ جيل الستينيات في العراق) إلى وجود نمطين من اللاعبين هيمنا على الثقافة العربية: "اللاعب الدونكيشوتي الذي كان يقاتل طواحين الهواء، مزهواً بقدرته على تغيير العالم واللاعب الذي كان يعرف أن الأمر يتعلق بلعبة مغشوشة، ولكنه يظل يلعبها حتى النهاية. وحتى إذا افترضنا النية الطيبة والقناعة الفكرية والعاطفة النبيلة وراء تلك الأفعال فإنها لا تقدم لنا أي عزاء، حيث لا شيء في النهاية سوى أكذوبة شاملة وواقع مدجّل".

لقد تشكل عربياً، في بقاع شتى من وطننا الكبير من المحيط إلى الخليج، وسط حيوي تواءم وتصالح معه ذلك النمط من المثقف، الذي وصفناه بالمخذول والضحية، على الرغم من أنه يلعن وسطه، في كل يوم، وهذا جزء من اللعبة الملتبسة أيضاً. وخروجه من الوسط ذاك يعني موته مجازاً، فماذا يستطيع أن يفعل في عالم حر، هو الذي تنفس طويلاً دخان عالمه الخانق وتكيفت معه أنسجته وأعضاءه الداخلية وخلايا دماغه، ومن ثم لغته وخطابه؟!!.

# قراءة في أفكار علي حرب

# المثقف بين الممنوع والممتنع

عولج مفهوم المثقف، في الفضاء الثقافي العربي المعاصر، من قبل كثر من الباحثين والمفكرين. وتبع ذلك أو رافقه، تعريض هذا الكائن الذي جرى تحديده، كونه مثقفاً، إلى نقد، بدا قاسياً أحياناً. حتى وصل الأمر إلى توجيه الاتهام له وتحميله المسؤولية عن النكبات والنكسات وسلسلة الفشل التي شهدناها في راهننا. ومثل هذا النقد، على الرغم مما شابه من تشنج ومغالاة أحياناً، يبقى علامة صحية لا بد من إنعاشها. لأنه من غير النظر النقدي، لن نخرج من دوامة التشوش والخراب والأزمات المستعصية التي نعيشها. وأحسب أن المفكر اللبناني علي حرب كان واحداً من أبرز من ولجوا هذا السبيل، وحركوا ساكناً في مناخنا الثقافي.

يفرّق علي حرب بين مفهومي الممنوع والممتنع ليقودنا إلى تفرقة أخرى بين مفهومي المثقف والمفكر، فيقول أن "الممنوع هو خارجي، ولهذا فهو يتمثل في القيود المفروضة من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت أو دينية، مادية أو رمزية. أما الممتنع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة" ليستخلص نتيجة مؤداها، أنه إذا كان المثقفون "غالباً ما يركزون نقدهم على الممنوعات والمحظورات المفروضة من الخارج فإن المفكرين يتوجهون إلى الداخل، أي إلى منطقة الممتنع عن التفكير، داخل الفكر، لكي يجعلوا اللامعقول مفهوماً، أو يفسروا ما نعجز عن تفسيره".. ولا ندري لماذا هذا التعسف في التقسيم بين مفهومي المثقف والمفكر؟. فعلي حرب نفسه لا يقدّم مسوّغات إضافية مقنعة لهذا التخريج. وأيضاً، لماذا لا يجوز للمفكر أن يركز نقده على (الممنوعات) والمثقف على (الممتنع عن التفكير)؟. ولماذا لا يمكن لهذا المثقف/ المفكر أن يخوض غمار نقده على الجبهتين "الممنوع والممتنع" في آن معاً، لاسيما إذا اتفقنا معه في أن يتحول المثقف ذاته إلى مفكر؟.

وحتى إذا سايرناه في تقسيمه هذا لأسباب إجرائية، فإننا نكون بحاجة إلى مسوغات موضوعية مقنعة له ـ لهذا التقسيم ـ لا يمنحنا إياها كما نعتقد.

وإذا كان المثقف يدعو إلى الحرية فإن المفكر في منظور علي حرب "إذ ينظر في مسألة الحرية والتحرير، يرى بأن المرء مسؤول، وحده، عن عجزه وقصوره، أو يقول: لا أحد يستطيع تحرير سواه. إذ الحرية هي أن يخلق كل فرد عالمه ومداه، لكي يظهر إبداعه ويمارس حضوره، أو لكي يلعب لعبته ويشكل سلطته".

هكذا يتحول العالم في رؤياه إلى مجموعة هائلة من أفراد مستقلين، يبحث كل منهم عن حريته بمعزل عن الآخرين. فتكون الحرية لعبة الفرد الباحث عن سلطته الخاصة. وفي هذه النقطة يطيح بمفهوم الذات بعدِّها إحدى شذرات الحداثة الأساسية لصالح مفهوم الفرد المعزول.. الذات بصلاته مع الذوات الأخرى. والذات التي هي دائماً حرية وتاريخ ومشروع وذاكرة بعبارة آلان تورين.

والآن؛ ماذا لو قلبنا المسألة وتساءلنا عن نقيض الحرية (الاستعباد والسيطرة والاضطهاد)؟.. هل تُمارس هذه الظواهر من قبل أفراد معزولين على آخرين معزولين، أم أنها تُمارس من قبل دول ومؤسسات على دول ومجتمعات ومؤسسات؟ وهل تتم مقاومة الاستعمار أو الاستبداد الداخلي، في سبيل المثال، من قبل أفراد معزولين؟ أم أن علي حرب لا يريدنا أن نتحدث عن (استعمار واستبداد) كما يشير في أكثر من موضع من كتاباته؟ وبتأكيده على أن "لا احد يستطيع تحرير سواه" تبدو وكأن معضلة الحرية ليست سوى همّ ذاتي وخيار ذاتي معهما تستطيع أن تكون حراً أو لا تكون بقرار شخصي.

إن علي حرب يريد من المثقف أن يكون مفكراً.. أي أن ينتقل من جبهة الممنوع إلى جبهة الممتنع، فبدلاً من النضال من أجل الحريات عليه أن يحرر تفكيره من إكراهاته، كما يقول: حسناً، وهل بالمستطاع تحرير التفكير من دون خلق مناخ موضوعي حر للفكر؟ هل إن الفكر ينشأ حراً لذاته، باختيار من يفكر، من دون التأثيرات الحاسمة لشبكات قوى السلطات الفاعلة، والتي يجد المفكر نفسه عالقاً فيها؟ أليست ثمة محددات اجتماعية وسياسية وحضارية تتحكم بعملية التفكير فضلاً عن الآليات الداخلية للعقل المفكر، والتي هي نتاج عوامل موضوعية أيضاً؟.

إن الزحزحة التي يرتأيها لمفهوم المثقف لا تنقل المثقف إلى موضع أشد فاعلية وإن بدا الأمر كذلك للوهلة الأولى. فهو الذي يريد للمثقف أن يكون ذا نظرة نقدية يراجع أفكاره وثوابته باستمرار، وأن يكون وسيطاً بين الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، فإنه

بالمقابل يدعو إلى خلع كل مسؤولية عنه (عن المثقف) وينكر عليه المعرفة بالواقع، ومن ثم ممارسة سلطته من خلال هذه المعرفة، لأنها المعرفة التي لن تفهم الواقع ولن تغيّره.. لأنها ستبقى فاقدة لصلتها بالتاريخ.

ما يريده علي حرب من المثقف هو أن يكف عن طرح رؤية في الإنسان والمجتمع والكون والتاريخ. وأن يتخلى عن أي مشروع، وأن لا يحدد منظوراً بشأن المستقبل. وأن لا يكون داعية لقيم الحب والخير والسلام والحرية والحق والجمال. وأن لا يبرز نفسه حامياً للهوية الثقافية لأمته وقيمها. وأن لا يمارس دوراً نخبوياً.. إنه، ها هنا، يقع تحت طائلة مفاهيم وطروحات دعاة ما بعد الحداثة، أولئك الذين شبعوا من مفاهيم الحداثة، وأفاضوا حد التخمة في الحديث عن العقلانية، وسلطة العقل، والذات الإنسانية، وقيم الحرية، لأنهم اشتغلوا في سياق تاريخي آخر، وفضاء معرفي آخر، هو سياق التطور الرأسمالي للغرب، وما اتصل به من قيم ومفاهيم ومناهج معرفية أفرزها عصر الأنوار الأوروبي منذ القرن السابع عشر، وتأصلت في مناخ الحداثة الأوربية، ولاسيما مع أوائل القرن العشرين حتى انتهت إلى إنكار مفاهيم العقل والحرية والأصل والتاريخ وفكرة الإنسان كما أنضجتها كتابات مفكري التنوير والحداثة الأوربيين، بعدما وصلت بهم إلى طرق مسدودة، وأفضت بمجتمعهم إلى الأهوال والمشكلات التي تبدو أن لا حلول لها، كما يرى بعضهم.

ولكي يجد علي حرب أساساً منطقياً لطروحاته قولب مفهوم المثقف بنمط واحد وحيد، زاجاً بجميع أولئك الذين يُسمّون بالمثقفين في هذا القالب. قافزاً فوق حقائق أساسية تتعلق بشريحة المثقفين في المجتمعات، ومنها مجتمعنا العربي. ومن هذه الحقائق أن هذه الشريحة غير متجانسة فكرياً واجتماعياً، وتختلف في رؤاها ومواقفها السياسية، وكذلك في علاقاتها مع مؤسسات الحكم في بلدانها.. وعلي حرب إذ يتصدى لإشكالية وظيفة المثقف في بلادنا العربية يناقش الأمر وكأن مشاكل العالم الغربي (أوربا وأميركا) هي مشاكلنا ذاتها. أو كأن الاثنين يعيشان السياق الحضاري الثقافي ذاته، أو كأن العولمة قد حققت غرضها فعلاً من وضع البشر في قرية كونية لها شبكة العلاقات والمشكلات عينها، وما على المثقفين إلاّ التصدي لها، من دون الالتفات إلى الفجوات بين العالم المتقدم والعالم المتخلف ثقافياً وحضارياً وعلمياً، واختلاف النظم السياسية والتعليمية والاقتصادية والقيمية بين العالمين، ذلك الذي يفضي إلى تباين في التناقضات والصراعات وشكل التحديات التي يواجهانها.

يتذمر علي حرب من الوضع العربي الصعب والشائك، وهذا حق، فلا شيء يسر عربياً في وضعنا الحالي، لكنه يصب جام غضبه على المثقف العربي ويرى بأنه المسؤول عن الكوراث والأزمات والفشل والتخلف في الحياة العربية، لا لشيء سوى لأن هذا المثقف قد تبنى مشاريع، ودعا إلى غايات لم تتحقق. هكذا، من غير أن يتوقف قليلاً ليتساءل؛ لماذا وكيف حدث ما حدث في إطاره وسياقه التاريخيين، وعبر رؤية موضوعية تحليلية ناقدة. فلا شك أن ثمة شبكة معقدة من العوامل والأسباب التي قادت حالنا إلى هذه الدرجة المزرية من التردي. وهذا لا يعني قطعاً تبرئة المثقف تماماً من المسؤولية. إن علي حرب يدعونا إلى الفكر الناقد، بيد أن النقد لا يطول في عرفه إلا ما يتعلق بالمثقفين وأفكارهم ومشاريعهم، ولا يدلنا على بديل، اللهم إلا إذا كانت العولمة هي البديل. كما لو أن هذه العولمة تمتلك مفاتيح سحرية لحل مشاكلنا، وكما لو أننا نمتلك الأرضية العلمية، والقاعدة التحتية للتعامل مع معطيات العولمة وآلياتها بلا عوائق سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، الخ، الخ.

لا أحد بإمكانه إنكار ما تعرضت له شريحة المثقفين/ المفكرين من إقصاء وتهميش وتنكيل وزج في السجون في ظل السلطات العربية البطريركية التي حاولت ممارسة وصايتها على المثقف، ومصادرة حقه في التفكير الحر النقدي والمستقل، وفي التعبير الذي يخترق التابوات. وإذا اتفقنا مع علي حرب بأن المثقفين مسؤولون أيضاً عن حالة التردي العربي فعلينا أن نؤشر بالمقابل، حقيقة أن المثقفين أنفسهم كانوا ضحايا واقع سيء كرسته الأنظمة العربية، لاسيما الشمولية منها. وتبنّي الأنظمة لبعض أفكار المثقف لا يعني قطعاً اتهام تلك الأفكار حصراً، وتسفيه دور الثقافة في التحول الاجتماعي والسياسي. والحل قطعاً ليس في الإمعان بإقصاء المثقف بحجة أن أفكاره مسؤولة عمّا نعانيه من كوارث. فالحاجة إلى إشاعة مناخ نقدي حر باتت ضرورة من أجل إصلاح ما جرى تخريبه بوساطة السياسات الحمقاء، خلال العقود المنصرمة.

إن (المثقف) عند علي حرب مفهوم فضفاض. ونحن لا نكاد نمسك بمعنى محدد يجعل منه كائناً واقعياً منسجماً، لا شبحاً متلوناً. غير أن هناك مثقفاً (نموذجاً) وبنسخ لا تحصى يعمل على إدانته من دون الالتفات إلى عدم استقرار هذا المفهوم، عربياً على الأقل. ناهيك عن اختلاف هؤلاء الذين ينعتون بالمثقفين بعضهم عن بعض باختلاف انحداراتهم الاجتماعية وقناعاتهم الفكرية والظروف الموضوعية التي يعيشون في كنفها.

وكذلك تباين مستوياتهم الذهنية وتكويناتهم النفسية. مع حقيقة، أن المثقف العربي، في كثير من البلدان العربية، يجد نفسه مهمشاً ومستبعداً ومهدداً.

وإذا كان هناك من المثقفين العرب من يتساءل عن أسباب عدم تحقيق الثقافة العربية لفاعليتها التاريخية، والمثقف العربي لدوره الريادي فإن علي حرب ينفي أصلاً أن تكون للثقافة فاعلية تاريخية وللمثقف دور ريادي، فهو يقول "ليتوقف المثقف العربي عن فكرنة العالم بمقولاته وشعاراته. فالفكرة لا تستغرق الحدث، والنموذج لا يختزل الكائن، الأمر الذي يحمل على تجاوز ثنائية النظرية والتطبيق للتعامل مع الواقع بعقلانية علائقية، عملانية، تبادلية: فليست الأفكار نماذج تطبق أو مشروعات تنفذ". ويقول "فالعالم لا يصنعه اليوم المثقفون بنظرياتهم وإيديولوجياتهم، بقدر ما يصنعه الفاعلون الاجتماعيون، وأعني بهم بشكل خاص رجال الأعمال، ومصممي الأزياء ونجوم الغناء، وأبطال الشاشة، ولاعبي الكرة، ومهندسي الحواسيب، وأبطال المؤسسات الإعلامية".

مرة أخرى يغادر علي حرب منطقته التي يفترض أن يهتم بشأنها، بمشاكلها وقضاياها الملحة، ليتحدث، محتفياً، عن عالم رأسمالي، ليبرالي شرس ومتوحش كما يصفه بيار بورديو، عند منحنى تاريخي يحاول فيه دهاقنة هذا العالم والماسكون باتجاهات القوة والسلطة فيه إعادة صياغة خريطة العالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية على وفق مصالحهم الإستراتيجية تحت يافطة اسمها العولمة.

أليست العولمة مشروعاً ضخماً تقف وراءه قوى ومؤسسات ودول؟ ثم كيف له أن يتجاهل حقيقة الإيديولوجيا الخفية (بأفكارها الثابتة) التي تقف خلف سياسات التعولم؟ أم أن من حق الغرب الرأسمالي أن يكون له مشروعه وإيديولوجيته وإستراتيجياته، ولا يحق لشعوب العالم الثالث ذلك؟.

إن الزحزحة التي يريدها علي حرب هي زعزعة لأسس الفكر النهضوي والتنويري العربي. ولا شك أن هذا الفكر بحاجة إلى زحزحة عميقة لتثبيت أسسه وتطويره. لكنه لا يناقش إشكاليات النهضة العربية بمفاهيمها ومنطلقاتها وغاياتها من أجل نقل زاوية النظر وأشكال المعالجة المعرفية، وإعادة ترسيم خريطة الإشكاليات في إطار ذلك الفكر، وإنما ينكر فكرة النهضة، ويعمل على اقتلاعها من أساسها في رؤية المفكر العربي ليكون البديل، العولمة، لا غيرها.

# لماذا علينا نقد المثقف؟

المثقف العربي ينقد أفكاره وممارساته، يجلد ذاته، يعترف بأخطائه، ويقول أنه يتحمل المسؤولية عن كل ما جرى، ويشعر بندم عميق.. هذا ما يمكن تلمسه في عديد الكتابات المعاصرة في الصحف والدوريات والكتب، وكذلك عبر التصريحات التي تتناثر هنا وهناك، في محطات الراديو والقنوات التلفازية العربية. أنستطيع أن نعدَّ هذا دليل صحوة، ورجوع إلى النفس ومحاسبتها؟. ولكن قبل أن نتمادى في التفاؤل علينا أن نطرح جملة تساؤلات أولية:

هل بالمقدور، في محيط غريبة عليه (الحرية)، في الغالب، فكراً وممارسة، أن نتحدث عن المثقف الذي ينتج الأفكار ويكتشف المعنى أو يؤسسه، وينتقد ما هو قائم ويطرح مشروعه؟ ثم متى استلمت شريحة المثقفين (الأنتلجنسيا) في البلدان العربية السلطة لكي تُتهم هكذا وكأن المصائب كلها هي من فعلها؟ ألم تُصادر أفكار هذه الشريحة ومشاريعها من قبل فئات سياسية معينة لإضفاء المشروعية على إمساكها بمراكز القوة والقرار؟.

يطابق علي حرب بين المثقف والسياسي. وبين المثقف المنتمي إلى مؤسسة أو المحسوب على مؤسسة والمثقف الذي يقف خارج المؤسسة ويعارضها .. بين العامل في ضمن أجهزة نظام محدد والمثقف المستقل. فالمثقف الذي يقف بالضد من السلطة السياسية لا يختلف في عرفه عن ذلك الذي يعمل معها، ويدافع عن إيديولوجيتها .. "والنتيجة في كلا الحالين واحدة: العجز والهامشية، أو الضعف والهشاشة، سواء تعلق الأمر بالمثقف المعارض للسلطة أو بالمثقف السائر في ركابها". ولذا فإن محتوى مفهوم المثقف عنده يتشكل من خلال نظرة إلى واقع المثقف النمطي المنخرط في اللعبة السياسية التقليدية العربية، والمدمج في نطاق آليات السلطات القائمة.

هل أن المثقف هو فقط ذلك الفاعل الإعلامي أو الإيديولوجي الذي يروّج لسلطة ما، أو لأيديولوجية ما، أو لفئة سياسية ما ويدافع عن مقولاتها وطروحاتها دفاعاً أعمى؟

أليس علي حرب في هجومه على المثقفين، وإلقاء تبعة الهزائم العربية على عاتقهم، وحدهم، يبرئ ضمناً ساحة الأنظمة القائمة، ومناورات القوى الخارجية ذات المصالح الكبرى (الاستعمارية وغير الاستعمارية)، ولا يلتفت إلى تأثيرات الظروف الموضوعية التي نعيشها؟.



يصطف علي حرب مع العاملين في عالم المال ودنيا الإعلام ضد المثقفين الذين يجدهم أقل فاعلية وراهنية، وأضعف صلة بقيم الحقيقة والحرية والإبداع من سواهم، لأن أولئك العاملين "يسعون دوماً إلى ابتكار الجديد، الفعال، والملائم، من مجالات العمل وحقول الاستثمار، أو من وسائل الاتصال وأساليب التنمية" على حد تعبيره.

في هذه النقطة يقع في مطب مقارنة لا موضوعية بين حقول اشتغال مختلفة، أو أنه يُخرج كل هؤلاء الذين ذكرهم من خانة المثقفين، مقصِّراً مفهوم المثقف على الذين يروجون للمشاريع السياسية المثالية التي لا صلة لها بالواقع، أو كما يسميهم بأصحاب الأدلوجات والشعارات.

إن المثقف هو "ذلك العامل المنخرط في أعمال معرفية تتطلب بالضرورة استخداماً نقدياً للعقل" والذي يتحدد وضعه "بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرّع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية" بتوصيف محمد أركون. هذا المثقف يختلف عن رجل الأعمال ورجل الإعلام المحترف دوراً ووظيفة وموقعاً، ولا يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر. بالمقابل، ليس من حق أحد أن يتجاهل ما أنجزه المثقفون العرب طوال عقود، على جبهتهم الخاصة، من إنشاء مفاهيم واستخدام مناهج وصناعة أفكار، وفعل إبداعي ونقدي وتنويري، على الرغم من الإخفاقات التي لا تنكر، والحاصلة في مجال الإنتاج المعرفي والنقدي. وفي الأحوال كلها لا أعتقد أن من المعقول أن ندعو إلى تصفية هذه الشريحة "بالمعنى المجازي" في المجتمع.

يقول علي حرب؛ إن "المثقف كائن يحيا وسط الأزمة، فهو بصفته يهتم بشؤون الحقيقة والحرية والعدالة، وسواها من القيم العامة، ينتعش بإثارة الفضائح والمشكلات، ويتعيش من الكلام على الانتهاك الذي تتعرض له الحقوق والحريات". والقارئ يلاحظ نبرة التهكم في استخدام مفردات مثل (ينتعش بإثارة فضائح.. ويتعيش من الكلام..) وكأن اهتمام المثقف بالقيم العامة مثلبة تستحق الازدراء.

وإذ يندد بالمثقف الداعي إلى الحرية، ولا يتفهم موقفه منها، ويقول "لستُ مع تقديس الحرية، كما لست مع تقديس أية مقولة أخرى.. لم يعد يخدعني الكلام على الحريات، ولو كان الأمر يتصل بحرية التعبير". كما لو أن الحرية ليست هي المرتكز والغاية للوجود الإنساني.. ثم يصل بعد ثلاث صفحات من تصريحه آنف الذكر إلى أن يفلسف فتوى آية الله الخميني بقتل الروائي سلمان رشدي ويتفهمها، حتى لا أقول يبررها .. يقول:

"لا ينبغي اختزال الأمور، إذ للمسألة بعدها الآخر: فالجماعات البشرية تحيا على نحو رمزي يجعلها دوماً مدينة لمعنى غائب والفرد الذي يغدو رمزاً أو يتماهى مع الرمز في إمكانه خوض حرب مقدسة تهرق فيها دماء كثيرة. والفتوى ضد سلمان رشدي تندرج في هذه الخانة، إذ هي حرب برؤوس أموال رمزية. إنها حرب من أجل الرمز، والأحرى القول إنها توظف الرمز تأكيداً لمشروعية الحاضر وسلطة الشاهد التي تحتجب وراء سلطة الغائب".



ليس المثقفون، في منظور علي حرب "هم الذين ينتجون الثقافة، بقدر ما ينتجها الفاعلون الثقافيون أنفسهم، وأعني بهم المنتجين في مختلف ميادين الأدب والفن والعلم والفكر، فضلاً عن العاملين في المؤسسات التربوية والأكاديمية" .. إن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: ألا ينضوي هؤلاء كلهم تحت تسمية (مفهوم) المثقفين، أولئك الذين يصفهم محمد أركون بالفاعلين الاجتماعيين الذين تهمهم قضية المعنى؟. أم تراه يشير إلى الأدعياء وأنصاف المتعلمين من الديماغوجيين الذين يعتقدون أنهم يمتلكون الحقيقة فيخاطبون غرائز الناس ويثيرون عواطفها لتضليلها وجرها إلى معارك زائفة غير محسوبة النتائج؟.

يؤكد علي حرب على وهم مفهوم النخبة، ويرى أن المثقف وسيط لا قائد .. ولكن؛ لماذا هو وسيط فكري وكيف؟.. يقول:

"لأنه إذا كان العالم يتعولم اليوم من جراء ثورة الاتصالات ومضاعفة إمكانيات التواصل، فالاتصال يحتاج إلى وسط، والتواصل لا يتم من دون توسط... من هنا فإن المثقف بوصفه يشتغل بالفكر ويحترف مهنة الكلام إنما يشكل (وسيطاً) بامتياز" .. هكذا

يخلع علي حرب عن المثقف أدواره في المطالبة بالحرية والعدالة والبحث عن الحقيقة، ليزجه في دور آخر هو أن يكون جزءاً من لعبة العولمة، ليس إلاّ.

ترى هل تقتضي ثورة الاتصالات القائمة، وإمكانيات التواصل التي تتضاعف بسرعة، بالضرورة، من المثقف التخلي عن أدواره المعروفة لصالح العولمة التي هي ليست ثورة الاتصالات وإمكانيات التواصل فحسب، بل، وكما هي مطروحة اليوم، مجموعة من الإستراتيجيات والمصالح الخاصة بقوى الرأسمالية الغربية التي توظف تلك الثورة وتلكم الإمكانيات من أجل إستراتيجياتها ومصالحها؟! ولماذا لا يحق للمثقفين استخدام هذه الثورة في الاتصال والمعلوماتية من أجل أداء أدوارهم بعدّهم أصحاب آراء وقضايا ومشاريع تشغلهم قضية المعنى، وينخرطون في أعمال معرفية تتطلب بالضرورة استخداماً نقدياً للعقل؟.

إن على المثقف العربي أن يترك أرضيته التقليدية، هذا ما يطلبه علي حرب، وهو طلب مشروع. ولكن؛ إلى أين على هذا المثقف أن يمضي؟.. إن علي حرب يغريه، ما يراه، الأجدى وهو "الانفتاح على الحدث من أجل قراءته والمساهمة في صوغه، بابتكار المفاهيم التي نقرأ من خلالها أشكال التحول وآفاقه على سبيل الإضافة والإثراء. أو اجتراح الصيغ والمبادرات التي تفتح أمامنا الإمكان الذي يتيح لنا أن نصبح من قوى العولمة نساهم في إدارتها وتسيير عملياتها". جلّ ما يذهب إليه على حرب، في هذا المقام، صحيح، وماذا يفعل المثقف/ المفكر سوى أن يبقى قارئاً للحدث، ومساهماً في صوغه، وأن يبتكر المفاهيم التي تعينه في تلك القراءة وإعادة الصياغة، ويكون ملزماً أن يجترح الصيغ والمبادرات ليجعلنا فاعلين في زمن التواصل العولمي، نساهم في إدارة هذه العولمة، ونسيّر عملياتها.. ولكن كيف، في ظل الشروط القامعة سياسياً وفكرياً؟. أليست الخطوة الأولى دائماً في تهيئة مثل هذه الشروط، وإزالة المعيقات الخارجية، إلى جانب تجاوز إكراهات الذهن، وعاداته المحبطة للتفكير. ثم هل أن قوى العولمة ومؤسساتها الأخطبوطية تمنحنا فرص شراكة عادلة، وتقدم لنا الحلول الناجعة لمشاكل واقعنا وإشكاليته؟.

في كتابهما (مساءلة العولمة) يقول بول هيرست وجراهام تومبسون؛ "صرنا مقتنعين أن العولمة (الكوكبة)، كما يتصورها أشد دعاتها تطرفاً هي إلى درجة كبيرة أسطورة"، ويضيفان: "إن الحجم الأكبر من هذا الأدب (المكتوب حول العولمة) مبني على افتراضات يتعذر الدفاع عنها".. ويقدمان أدلة تكاد تكون دامغة (سياسية واقتصادية) على ما ذهبا

إليه، على الرغم من اقتناعنا بأن ما يشاع عن وجود هذه الظاهرة الكونية المسماة بـ "العولمة" لا يمكن نكرانه، لأننا نتلمس جوانب كثيرة من معطياتها وتأثيراتها بشكل يومي، مع افتراض أن ثمة ما هو أسطوري أو موهوم أو مبالغ فيه في الأمر.

يسأل علي حرب المثقفين (العرب، بطبيعة الحال)؛ "ما هي ثمرة الثقافة التي سادت في العقود الأخيرة، طوال سنوات النضال وراء مشاريع النهوض والتقدم والتنوير والتحرير أو التغيير؟". أتراه يسعى إلى إزاحة هذه المفاهيم ومواراتها لصالح مفاهيم جديدة هي (الانفتاح والرقمنة والعولمة)؟. يقول؛ إن "الأمر يحتاج إلى شبكة جديدة من المفاهيم، أو إلى أنظمة مختلفة من المعايير. من هنا ليست المشكلة في الواقع، بل في تصوراتنا وصورنا وأوهامنا. أعني في كوننا نحيل الواقع إلى مُثل مستحيلة التحقيق".. أي حين قلنا بالنهضة والحرية والديمقراطية والعدالة والارتقاء والتقدم، ولم تتحقق هذه المفاهيم (الغايات) حتى هذه اللحظة فإن علينا أن نبحث عن البديل الذي سنجده في العولمة تحديداً!!. ولا أدري إن كانت العولمة هذه ستضمن لنا تحقيق التقدم والنهضة والارتقاء والعدالة والديمقراطية بمجرد الانخراط في لعبتها، أم أن علينا نسيان هذه المفاهيم لأنها محض أوهام، لا يجب أن نصدِّع رؤوسنا بالكلام عنها والحلم بها؟.

بالمقابل؛ ما الذي يجعلنا نثق بالعولمة؟.. وهل هي تنطوي على الحل حقاً؟ لنقرأ ما يقول هو (علي حرب) لا غيره؛ "العولمة ليست جحيماً، ولكنها ليست الفردوس الموعود الذي سوف يحقق الآمال التي لم تتحقق من قبل، لا في عصور التحرير، ولا في عصور التنوير".

إذن ؛ ما هو الرهان في الإتكاء على العولمة والسير في اتجاهها الحالي، وما هي الضمانات التي توفرها؟. إن علي حرب نفسه ينبئنا بأنه يضعنا في بداية المتاه، فها هو يقول عن هذا الموسوم بالمثقف في عصر العولمة بأنه "كائن ولد بالصدفة، وقد يزول، لا بالصدفة، بل نتيجة أعماله وصنائعه المهلكة. مثل هذا الكائن يقف على التخوم، ويقيم على المفترقات، ويتردد بين المواقف والخيارات، أي بين مروحة الإمكانات".

نرى أنه، على وفق هذا المنطق، تتعاضد مقولات ما بعد الحداثة كما فهمها علي حرب — أو قصد أن يفهمها هكذا — مع إستراتيجيات العولمة مثلما تعد في مؤسسات المال والأعمال والإعلام، كما في المطابخ السرية والعلنية للمؤسسة الرأسمالية العالمية، لتُقدّم لنا جاهزة في طروحات أغلبها مغرية براقة. ولكن هل علينا من أجل أن نكون معاصرين

وعولميين أن نطيح بالمنجز الثقافي والفكري والحضاري العربي الذي تأسس بجهود أجيال من المثقفين والمفكرين العرب؟! أم الأجدى أن نخضعها لإعادة القراءة والنقد والتقويم؟.

غدا المثقفون اليوم فاعلين اجتماعيين يعملون في مجالات تخصص لها تأثيرها الفكري والاجتماعي والاقتصادي، فهم إعلاميون ومهندسون وأطباء ومدرسون وباحثون أكاديميون وخبراء في حقول صناعة المعلوماتية أو الاقتصاد أو علم النفس أو علم الاجتماع أو في الإستراتيجيا السياسية، الخ الخ. وهذا يمنحهم فرصة أن تتفاعل أفكارهم في حقول عملهم، تؤثر وتتأثر، تطور وتتطور، وتراجع نفسها في ضوء اشتراطات الواقع والتجربة وإفرازاتهما. أم أن هذا هو عمل المفكر، لا المثقف مثلما يريد ويكتب علي حرب؟. هل أننا إزاء سوء تفاهم محض بشأن مصطلحي "المثقف" و"المفكر" ليس إلاّ، حيث يغدو المثقف مفكراً حال دخوله فاعلاً في الحقول آنفة الذكر؟.

لا شك أن المثقف ليس بريئاً تماماً مما آلت إليه أحوالنا، وأنه مطالب بنقد ذاته ومراجعة مفاهيمه وطروحاته وصيغ مشاريعه وأسسها. وعلي حرب يمنحنا فرصة، ويقدم لنا شكلاً من أشكال هذا النقد، على الرغم من عديد الاعتراضات التي بالمستطاع مواجهته بها، وهذا، بالتأكيد، لا يقلل من أهمية مساهماته النظرية، في فضائنا الثقافي الذي هو بحاجة إلى هزات حقيقية تجعلنا نفكر ونواصل التفكير لتكون لنا مساهمتنا، بهذه الدرجة أو تلك، في بناء عالم اليوم والغد..

# المثقف ورهان العولمة

يبدو أن تناقضات وأزمات وإشكاليات ومآزق الراهن العربي قد جعلت بعض المثقفين والمفكرين العرب يمارسون نوعاً من النقد الذاتي الذي يصل بهم إلى حد جلد الذات، كما يسميه د. برهان غليون. ومن هؤلاء المفكر اللبناني علي حرب، الذي يضع المثقف العربي في قفص الاتهام.. مرة لأنه مسؤول عمّا حدث بعد أن خذل الواقع أوهامه.. ومرة أخرى لأنه عاطل عن الفعل، وليس بمقدوره أن يتكيف مع متغيرات عصر له لغته ومنطقه وأسلوبه واتجاهه وأحكامه، والذي بها يختلف عن العصور السالفة، طالباً منه ـ من هذا المثقف ـ خلع ثوبه القديم، ليكون جاهزاً للدخول في اللعبة الجارية حالياً، والمسماة بالعولمة. وقراءة متبصرة لكتب علي حرب ولا سيما (حديث النهايات / فتوحات العولمة ومآزق الهوية) و(أوهام النخبة / أو نقد المثقف) و(الممنوع والممتنع/ نقد الذات المفكرة) يحيلنا إلى أفكار وتساؤلات يفضي إثارتها، بالتأكيد، إلى تعميق النقاش حول بعض المعضلات الفكرية الحيوية التي تواجه المثقف العربي. وحول ما يتعلق برؤية هذا المثقف للمتغيرات الجارية في المشهد العالمي، ولاسيما في أفق العولمة.

تغلب أحياناً، على خطاب علي حرب الحماسة والانفعال. وأحياناً يغلب عليه الشعور بالمرارة، ومعاقبة الذات. لكنه ـ وهذا ما يحسب له ـ يطرح إشكاليات واقعنا بجرأة قل نظيرها، ومعها الأسئلة المحرجة. ويتصدى للمحرمات والممنوعات بلا تردد. ويعتمد أدوات المناهج النقدية الحديثة. ويحتفي بالمستبعد والمهمّش (من الحقائق)، غير أنه بالمقابل يستبعد، في سياق خطابه، ويهمّش حقائق أخرى. ومن ثم يتحفظ على مفهوم (الحقيقة) ذاته.

وبدءاً، إذ نتفق مع علي حرب في أن المشاريع التقدمية والإيديولوجيات قد فشلت، وإننا اليوم نعيش الأزمة المركبة، والمأزق الحضاري الصعب بسبب أصحاب الشعارات والأدلوجات كما يسميهم هو، يكون من حقنا التساؤل في ما إذا كانت العولمة تقدم لنا الحل؟.. العولمة كما هي فاعلة، في زماننا، عبر وسائل الإعلام العالمية، وتقنيات الاتصال، وانفتاح الأسواق والحدود، تحت ظل سلطة الشركات العابرة للقارات؟.

يثق علي حرب كثيراً بتحولات التقنية في مجالات الأعلمة والاتصال. ويعوّل عليها في خروج المتخلفين من دائرة تخلفهم، وهذا حق. بيد أنه من جانب آخر ينسى أو يتناسى أن المشكل ليس في التقنية، وإنما في (من يملكها؟)، وفي الكيفية التي توظف بها لتحقيق مصالح محددة، خاصة بقلة قليلة.

إن العولمة هي مجموعة من إستراتيجيات متداخلة تعكس مصالح قوى شتى، اقتصادية واجتماعية وسياسية، ينتمي معظمها للغرب الرأسمالي، فكيف يريدنا علي حرب أن ندخل في شراكة معها من دون قدرات وإستراتيجيات ناجعة في الفعل والصراع، وهو صراع لا يمكن نكرانه.. صراع من أجل الأسواق، ومن أجل التحكم السياسي. فالعولمة بحسب وجهة نظره "قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على نحو يجعل العالم واحداً أكثر من أي يوم مضى، من حيث كونه سوقاً للتبادل، أو مجالاً للتداول، أو أفقاً للتواصل"، ويرى أن "عالماً جديداً يتشكل مع ظاهرة العولمة، يترافق مع ظهور فاعل بشري جديد، يعمل عن بعد وبسرعة الضوء أو الفكر، بقدر ما يستخدم طرقات الإعلام السريعة والمتعددة، أو يتعامل مع شبكات الاتصال المعقدة والفائقة. إنه الإنسان التواصلي الذي تتيح له الأدمغة الآلية والتقنيات الرقمية التفكير والعمل على نحو كوكبي، وبصورة عابرة للقارات والمجتمعات والثقافات".

هنا يفترض أن نتذكر ونحن نتحدث عن الإنسان التواصلي أن في الوطن العربي نسبة عالية من الأمية تصل في بعض أقطاره إلى أكثر من 80٪ من مجموع سكانه. وأن أجهزة الاتصال وقنواته، وتبادل المعلومات لم تدخل الحياة ـ الحضارية ـ العربية إلا بشكل محدود. وأن مشاكل أساسية تتعلق بالسكن والمواصلات، وأحياناً برغيف العيش لم تُحل بعد في كثير من أجزاء هذا الوطن. ناهيك عن محدودية أو انتفاء حرية التداول والتواصل والرأي والتعبير.

ويؤخذ على علي حرب أنه لا يكاد يعطي الشأن السياسي أهميته ودوره في صياغة واقع الأمة. والشأن السياسي، في هذا المقام، ليست اتجاهات وإستراتيجيات الأنظمة السياسية العربية، وما تعانيه من مشكلات وانحرافات فقط. وإنما يتعدى ذلك إلى الإستراتيجيات السياسية والمصالح الحيوية المتحكمة في الوضع السياسي القائم في العالم كله.

بالمقابل، يبدو لنا أن طروحاته تنم عن قصور في فهم المسائل الاقتصادية. فهو في الغالب يشير إليها إشارات عابرة، ويصدر بصددها أحكاماً إطلاقية، وكأنه بذلك يضع حلولاً سحرية، بجرة قلم، لمشاكل عويصة وشائكة، متخطياً شروط الواقع الآني والمعيقات المهولة التي تجعل من حلوله تلك أحلاماً طوباوية مجنحة، وهو الذي يريدنا أن نحتكم إلى الواقع دوماً، ونبتعد عن أوهامنا وأحلامنا اللاواقعية.

إذن، لماذا لا نأخذ بثورة المعلومات؟ ولماذا نعيش عصر ما قبل الصناعة؟ ولماذا نحن متخلفون ثقافياً وعلمياً وإعلامياً؟ .. تلك أسئلة يطرحها علي حرب لكنه يتحاشى الإجابة عليها، وحين يضطر لمواجهتها فإنه يلصق التهمة بـ ـ المثقف ... فالمثقفون العرب، كما يرى، هم المسؤولون عن مآسي وكوارث هذه الأمة. ذلك "أنهم على الأقل قد ساهموا بنظرياتهم وممارساتهم في ما يشكون منه: الضعف والعجز أو التردي والتراجع، في حين نجد من يتهمهم المثقفون بإنتاج التفاوت والفقر أو التصحر إنما يعملون على خلق العالم من جديد بأفكارهم ومشاريعهم وإنجازاتهم". وبهذا يلغي علي حرب حقائق الصراعات الاجتماعية والطبقية كما هي فاعلة في العالم، وينكر مسؤولية الطبقة الرأسمالية في كل مكان عن تدمير البيئة الحيوية للإنسان وإنتاج التفاوت والفقر والتصحر.

إن جعل المثقف العربي تحت طائلة النقد، وتوجيه أصابع الاتهام له، وإلقاء جزء من المسؤولية عليه في ما آلت إليه حال واقعنا، لا يعني بالضرورة تبرئة (من يتهمهم المثقفون) حتى وإن كانوا يعملون على خلق العالم من جديد ..



ما الذي يقود مفكراً مثل علي حرب إلى إهمال حقائق أساسية واضحة وهو يتعرض لموضوعة العولمة ويراهن على ممكناتها وفتوحاتها وأهدافها، جاعلاً منها الطريق الوحيد الذي سينقذ البشرية من التخلف والفقر والصراعات والحروب بعد فشل المشاريع الأخرى كافة، كما يرى، وكما هو واقع؟. وبدءاً فهو يقول: "وهكذا مع العولمة يتغير مشهد العالم بقدر ما تتغير خارطة العلاقة بالأشياء، بحيث يتشكل واقع عالمي جديد، لا مجال بعد الآن لرسم حدوده بصورة نهائية وحاسمة..". ويقول: ".. إذ العولمة إمكان مفتوح، بمعنى أن بإمكاننا الاشتغال على معطياتها ووقائعها، بصورة تتيح انغراسها في أرضنا وثقافتنا، بفتح مجال للعمل، أو اجتراح صيغة للنمو، أو تشكيل فضاء للتفكير،

بحيث نصبح مشاركين في اللعبة ولا نبقى على هامشها). كما لو أن كل شيء متاح أمام الإنسان العربي داخل بلده، في فضاء من الحرية، وأن العالم ولاسيما الغرب بسخائه يمنحه الفرصة الأكيدة للخروج من مشاكله ومآزقه.

وفي منظوره "ليست العولمة مجرد أدلوجة يمكن نقضها، ولا هي مجرد مظهر للأمركة تنبغي مقاومته.." من دون أن يخبرنا؛ على أية أدلة قد استند في ذلك. أليس المطلوب رؤية الموجِّهات السياسية للرأسمالية العالمية، وهل حقاً أن العولمة هي أفق متاح فحسب، وما علينا إلا السير قُدماً نحوه؟!.

يرفض علي حرب أن يتصور أن وراء العولمة إستراتيجيات ومؤسسات وأهداف كبرى، وهو يضيق ذرعاً بأي نقد يوجه للنموذج الليبرالي الغربي، وينفر من إلصاق تهمة الأمركة بالعولمة، ولا يرى من ثورة المعلومات والاتصال والإعلام سوى أشكالها الناعمة، وفي هذا السياق علينا أن نسأل: من يملك هذه الوسائل، وكيف يستخدمها، وعبر أية آليات؟. وينعت من يهتم بهذه الجوانب ويتساءل بشأنها بأنه لا ينتمي إلى العصر الحديث ومنطقه. وهو يستخف بما يسمى بالبعد الاستعماري، وأشكال الهيمنة، الذي لا يمكن تجاهله في أثناء الكلام عن الكيفية والغاية التي تستخدم بهما ثورة التقنية الناعمة من قبل منتجيها ومالكيها من الغربيين. ويريدنا أن نقتنع بأن لا استعمار ثمة، ولا محاولات للهيمنة، ولا كتلة من مصالح تقتضي أن يبقى المركز الغربي مركزاً، ويبقى الهامش هامشاً، على الأقل في المدى المنظور.

وإذا كان من غير المعقول أن نتعامى عن مجمل التناقضات والشروط والعوامل الداخلية المسؤولة عن الوضع العربي البائس راهناً، فمن غير المعقول أيضاً، أن نغفل عن دور العوامل والموجهات الخارجية - مؤسسات وقوى ومصالح واستراتيجيات - في استمرار بؤس الوضع ذاك.

يقول: "لم تعد المشكلة الآن هي تغيير العالم، ذلك أن العالم يتغير بصورة متسارعة". وأين وكيف يجري هذا التغيير؟... ويقول: "فنحن نشهد اليوم تحولات هائلة في مجريات العالم سواءً على صعيد الوقائع أو على صعيد الأفكار، من ثورة المعلومات إلى العولمة الكاسحة التي تكاد تحول الأرض إلى سوق كلية واحدة..". هذا ومن دون أن يتساءل عن معنى واتجاهات وأهداف هذا التغيير، ومن يقوم به، وكيف، ولمصلحة من؟.

إن العولمة في نظره ظاهرة كونية علينا إما أن ننخرط في معمعتها لنكون، أو ننسحب إلى ذواتنا المغلقة ولا نكون، فالعولمة إذن هي الخيار الوحيد أمام الإنسان أينما كان كما يتصور، ولا رهان غيرها. وإذا كنا سننخرط بحكم الضرورة التاريخية في المشروع التقني للعولمة فهل يجب أن نخضع، كذلك، لموجهات وإستراتيجيات القوى القائدة للعولمة الآن، والرضا بذلك أمراً واقعاً لا سبيل لتغييره.. أليس المطلوب الإشتغال بجدية لتأصيل وعي إستراتيجي، وتدشين مؤسسات ذات ثقل وأفق إستراتيجي لضمان مصالحنا، في عالم، يعرف القاصي والداني، أنه يشهد صراعات مصالح ضارية. أو مع شيء من الحلم الطوباوي، العمل لإقناع الأطراف المتصارعة بفكرة أن توافق المصالح وتحقيق العدالة في توزيع السلطة والثروة والفرص أجدى من الصراعات المهلكة؟.



يتبنى علي حرب الآليات النقدية لدعاة ما بعد الحداثة، ومن خلال هذه الآليات، وما يرتبط بها من جهاز مفاهيمي وتصورات وأفكار، فإنه يتصدى للحداثة وأسسها ومقولاتها مثلما يفعل المفكرون الغربيون الذين تحسسوا نواقص الحداثة الغربية وأخطاءها وأوهامها فوصل الأمر ببعضهم إلى دحض وإنكار دعائم الحداثة الغربية، وأهمها ـ العقل، الذات، التاريخ، الكلية، الأصل... الخ ـ. وإذا بعلي حرب يفعل الشيء ذاته فيتكلم عن الحداثة، وكأن هناك حداثة عربية ناجزة على وفق الإطار والسياق الغربيين. فنراه يتعرض للعقل والتاريخ والهوية ناعتاً هذه المقولات أو المفاهيم بالعجز والقصور والخطل.. ناقداً إياها حتى قبل أن يتحقق من كيفية دخول واشتغال هذه المفاهيم في بنية الفكر العربي المعاصر. وهو حين يتحدث عن الحداثة، وما بعد الحداثة، فإنه يغادر أرضيته الواقعية ـ التاريخية، ويتماهى مع الآخر/ الغرب فيسهب في الحديث عن العقل والحرية والذات والتاريخ متقمصاً روح المفكر الغربي، ومحتلاً موقعه.. مخاطباً الإنسان العربي باللغة ذاتها والمنطق ذاته والأفكار ذاتها التي بها يخاطب المفكر الغربي إنسان الغرب، كما لو أن الأمر برمته يجري مع غياب الحس التاريخي الذي من دونه يغدو الفكر شاحباً وقاصراً، ومقطوع الجذور بالواقع.

وفي عصرنا العربي الراهن حيث غياب العقلانية وانتشار الخرافات، وانتعاش الأصوليات المتعصبة، وانتهاكات حقوق الإنسان على الصعد كافة، من قبل السلطات المستبدة، وشيوع الجهل والتخلف والأمية وفشل برامج التنمية، وعديد الهزائم العسكرية

والسياسية والثقافية لا بد من إعادة الاعتبار لقيم الحداثة والتنوير ومنها العقل والحرية والحقيقة، وتأصيل مبادئ حقوق الإنسان في السلوك السياسي والاجتماعي. من هنا يغدو أي هدم لقواعد العقلانية والحرية تحت أية ذريعة كانت، خدمة لقوى الظلام والتعصب والموت، شئنا أم أبينا.

لقد تنكرت طروحات ما بعد الحداثة للعقل والتاريخ والحقيقة، ورأت أن الأفكار لا تطابق الواقع، وأن من العبث أن نقول بأنها صحيحة أو خاطئة، وكانت لمفكري الغرب في هذا مسوغاتهم المرتبطة بسياقهم التاريخي، ومن خلالها مارسوا نقداً خلاقاً لمجمل فكر عصر الأنوار، وما تمخض عنه من واقع تاريخي وأزمات اجتماعية وسياسية ونفسية.. غير أننا إذا قلنا، الآن، أن الفكر لا يفهم الواقع ولا يعبر عنه فكيف به أن يكون حياً ومحركاً ومحولاً كما يريد علي حرب؟. وإذا قلنا أن الحرية وهم فكيف بنا المطالبة بالإصلاح السياسي، وإزاحة الأنظمة العسكريتارية ذات الصبغة العشائرية، أو الأنظمة العشائرية ذات المنحى العسكريتاري، وكلاهما متكلس في بناه ومؤسساته، ومستبد، وفاقد للشرعية وعاجز عن إحداث أي تحول عميق يتوافق ومنطق العصر.

في الغرب هناك اليوم من يدعو إلى إحياء تراث عصر الأنوار، والرجوع إلى مقولاته الأساسية - الذات الإنسانية والعقل والحرية -. وها هو المفكر الفرنسي آلان تورين يدعو إلى التحام شذرتي الحداثة المنفرطتين ﴿ الذات والعقل ﴾ ومعهما ﴿ الحرية والعدالة ﴾. وهو يرى أن "مهمة المثقفين الكبرى هي بناء تحالف بين هذه الشذرات". أما علي حرب الذي كما رأينا ونرى يزحزح هذه المفاهيم، لا من أجل فهم أعمق لها، وإنما لمواراتها لصالح مفاهيم أخرى منها ﴿ الأعلمة، الانفتاح، العولمة ﴾ يوصي المثقفين بالتخلي عن مفاهيمهم تلك، وتغيير أدوارهم.

إن قراءة متعمقة لراهننا السياسي والثقافي يجعلنا إزاء مهمة تحقيق التحام بين المفاهيم الإنسانية الكبرى - الذات والعقل والحرية والعدالة - من جهة، وبين المفاهيم الجديدة، من خلال صياغة مبدعة وتاريخية لها، من جهة أخرى. تلك المفاهيم التي يفرزها الواقع الجديد لثورة الإعلام والمعلومات والتطور التقني، وعلى قاعدة الحوار الحضاري مع الآخر، والعمل المشترك مع القوى الإنسانية الخيرة لنبذ العنف والإرهاب والاستغلال والتسلط والاستبداد والاستعمار، وإشاعة روح التسامح والألفة الإنسانية،

والعمل المشترك لمواجهة المشكلات الكبرى التي تعاني منها المجتمعات البشرية كافة، وبدرجات مختلفة، ومنها مشكلات الفقر والتصحر والبطالة والتخلف والأمية والإرهاب.



يدق علي حرب ناقوس الخطر. ويحذرنا من الغفلة حيث العالم يتقدم ويتطور بسرعة مخيفة بينما نحن قاعدون نتفرج. متبنياً منهجاً نقدياً حاداً وشجاعاً، وطارحاً لأفكار تخلخل ما حسبناه راسخاً وأكيداً. وفي هذا قد نتفق معه أحياناً، وقد نختلف أحياناً، لكننا نؤيده بقوة في ما يسعى إليه من إنجاز إزاحات حقيقية، ودخول منطقة اللا مفكر فيه، في حقل الفكر العربي..

ها هو مثقف/ مفكر معاصر يؤدي دوره بحق.

# المثقف العربي

# في مواجهة الفاشية العربية

# الفاشية واللغة المغتصبة

( أسمّي فاشياً كل من يرى العالم موضوع اغتصاب)

- 1 -

الفاشية حاذقة في صناعة الموت، غير أنها أكثر حذاقة في فن الاغتصاب. وهي في البدء تغتصب اللغة.. تتملكها قسراً.. تعرّيها بقسوة، وتفتك بعذريتها، لتتركها في النهاية مجردة من الكرامة والمعنى. إنها في ذلك لا تُحدث انزياحاً مبدعاً في التعامل مع أنساق اللغة، ولا تبتكر بلاغة عالية. وإنما تلجأ إلى أكثر الطرق ابتذالاً وسوقية في تأسيس خطابها الذي بقدر ما يخلو من المنطق والعقلانية بقدر ما يستثمر الهش والسطحي من العواطف والانفعالات البدائية. وبذا تكون وسيلته هي جمهور من الدهماء، جاهل ومتعصب يمكن اقتياده بيسر إلى غايات بعينها. فالفاشية بحاجة، دوماً، إلى جمهور أفراده يفتقرون إلى التميز والفرادة.. يذوبون في الكتلة الزاحفة بإذعان ومن غير تردد.

إن البشر المسجونين في حقل الكلام الفاشي، أولئك الذين يتعرضون لغسيل مخ منظم من دون مقاومة ذاتية فعالة يجدون أنفسهم في النهاية وقد أصاب الخراب كامل جهازهم الذهني، داخل دوامة شبحية.. يشعرون وكأن صلتهم بالعالم والحياة واهنة، ومحطمون في ذواتهم وعقولهم.. إن الفاشية بعد أن تغتصب اللغة تكون قد اغتصبت الروح.. إن دماراً فادحاً سيلحق جراء ذلك بالذوق والأخلاق والإحساس بالكيان الذاتي.. إن البشر المعرضين لجريمة كهذه غالباً لا يعرفون معنى الحرية والكرامة، ويُعمون عن رؤية أي أفق آخر للحياة. فالفاشية تحدد الأنطقة (العقل والروح والإحساس)، وتسوِّرها بالأسلاك المكهربة، وتحيطها بحرس التفتيش، وتعزلها عن العالم. ولكن كيف يحدث هذا؟.

تتمترس الفاشية خلف أسيجة عالية من المحرمات.. إنها تلك المحرمات التي ترهنها لصالحها، بعد أن تجعل من نفسها الحارسة لها، والمدافعة عنها، ومن خلالها وباسمها تفرض سلطتها، وتمارسها. وقد لا تكتفي بالموروث من المحرمات، بل تبتكر في الغالب محرمات أخرى، مضافة، خاصة بها، تجعل منها، بمرور الوقت، وبالاستثمار، قوة قمع ورعب وسيطرة.

ولتحقيق هذا، وعبر اغتصابها اللغة تنتج الفاشية خطابها. وهو خطاب سلطة، يترك المخاطب (بفتح الطاء) في حالة مستديمة من الشعور بالتهديد والذنب والخطأ، وعلى درجة من الاحتراس والحذر الشديدين. وهو خطاب إرغام، موجّه ببعد واحد، يقيني، يدّعي احتكار الحقيقة. وحاد ينطوي على وعيد مباشر ومبطن.. إن كلمات من قبيل (الله، المبادئ، الدين، الماضي المجيد، التراث الخالد، الوطن، الشعب، القومية.. الخ) هي عناصر مستملكة ومحتكرة وممثلة في نسيج ذلك الخطاب.. كلمات تتردد، المرة تلو المرة، كلما أعيد إنتاجه (أي الخطاب)، إلى أن تفقد قيمتها وشرعية مرجعيتها في الفكر والواقع والتاريخ، وتتحول إلى خطوط مكهربة تعني محاولة اختراقها الموت. وتلكم الكلمات/ المفاهيم وغيرها، بعد أن تجتث من مجالاتها الطبيعية التقليدية تدخل في إهاب السلطة التي يجسدها الخطاب.. وهذه السلطة تكون الممثلة والحارسة للكلمات/ المفاهيم التي ذكرنا، لتتماهى بها ومعها في النهاية فتكون (أي السلطة هذه) هي الله والدين والمبادئ والتراث والشعب والقومية والدولة.. الخ. وتكون أنت الذي تخاطبك السلطة في موقع الممتثل العابد الخانع، أو في موقع الخيانة والمروق والكفر والضلال.. أي مدمجاً، أو مقصياً.. مرضياً عنك، أو مغضوباً عليك.

تحتمي الفاشية، كما نوهنا، خلف سياج صلب من المحرمات تلك التي تفرض بالضرورة ساعة نضج شروطها التاريخية وملابساتها في الواقع.. أقول تفرض، بالضرورة، وجود نمط سياسي ملائم، نستطيع أن نطلق عليه اصطلاح « النظام الكلياني/ الشمولي ». فقوة وفاعلية المحرمات اجتماعياً تفضي وتشكل هذا النمط، بمعنى أنها - أي المحرمات - تتجسد في نظام شمولي، والذي لا يستطيع، فيما بعد، أن يستمر من دون أن يدعم أو يرسخ ويعقّد قوة وفاعلية هذه المحرمات في المجتمع/ الإطار.

أما المسكوت عنه في هذه المعادلة القاسية فهو « إشكالية الحرية ».. الإشكالية الحاضرة والمقصية في الوقت ذاته.. فكلتا الإشكاليتين الأوليتين « المحرّم والنظام الشمولي » لا تظهران إلاّ في مواجهة الإشكالية الثالثة « الحرية » وتتعززان بغيابها. فحضورهما معاً يؤدي ويرمي إلى تغييب الثالثة، غير أن إشكالية الحرية تكون ملازمة، كما اللعنة، للمحرّم والنظام الشمولي في قيامهما الإشكالي.. فكلمة/ اصطلاح (المحرّم) تستدعي كلمة/ اصطلاح (الحرية)، وكذلك تفعل كلمة/ اصطلاح (النظام الشمولي)، فالحرية هي المفهوم النقيض، الفاعل جدلياً عاملَ تهديد وهدم في صميم المحرّم والنظام

الشمولي ـ على صعيد المفهوم والواقع معاً ـ فبقدر ما يهدف المحرّم إلى خنق الحرية، وبقدر ما تعمل آليات النظام الشمولي لتحقيق هذا الخنق فإن الحرية تغدو قضية مطروحة بجدية اجتماعياً وسياسياً. وكلما أصبح المحرّم أقوى، والنظام الشمولي أشد سيطرة في مجاله كلما تأكدت قضية الحرية، كإشكالية، داخل نطاق الفكر والعمل.

ـ 2 ـ

بعد أن تُمنح المجردات دلالات عائمة يقوم النظام الشمولي باستثمارها حتى حدودها القصوى في سياق إخضاعه للواقع واتجاهاته. وهنا تكمن المفارقة، إذ أن اللعب مع الواقع يتم بأدوات لاواقعية، ولاعقلانية.. هذه المجردات تُطرح في صيغة مبادئ تنتمي إلى المقدس/ الفوقاني/ البعدي. فأبداً لا يُعرّف هذا المجرد أو يمفهم، ولا يتخذ شكلاً قانونياً أو مؤسساتياً.. أي لا يملأ أية ثغرة من تلك الثغرات العميقة التي تطبع العلاقة بين النظام والفرد. لكنه يسوّغ فعل النظام في إطار استخدام آليات الإقصاء/ الإدماج حسبما تقتضي الضرورة للسيطرة على الفرد والمجتمع.

يهرب النظام الشمولي من المحسوس إلى المجرد. ومن الآني والمستقبلي القريب إلى المستقبلي البعيد والمضبب، أو إلى الماضي. فمفهوم مثل الجماعية تُفرغ من بعدها الواقعي المعقول وتتحول إلى وسيلة لتذويب الفرد وسحقه وتبرير ممارسة النظام في ذلك.

لا ترمي الفاشية إلى الاستئثار بالكلمات/ المفاهيم، والأفكار المصاغة فحسب، وإنما تتعداها إلى التأويل أيضاً.. إنها تؤول على وفق مقتضيات الإستراتيجية السياسية، بغض النظر عن معقولية ومنطقية التأويل. وفي الغالب فإن هذه العملية لا تؤدي إلى انبثاق أو اختلاق معنى ما، وإنما إلى سلب المفاهيم كل معنى إلى أن يغدو الكلام محض إنشاء فج وثرثرة. فالفاشية إذ تفتك بالفكر فإنها لا تبغي إلا الهراء.. إن العبارة الفاشية تبدو في ظاهر الأمر وكأنها تعني أشياء كبيرة، غير أنها، في حقيقة الأمر، لا تعني شيئاً. فهي كلمات تدوي في الظلمة، أو المتاهة، لا لشيء إلا لكي تسلب الكلام الآخر فرصته، وتشوش عليه.. إنها تصادر حق الكلام الآخر في الإعلان عن نفسه.. تستهزئ به، وتنكل به.. تهمّشه وتقصيه، وتسعى لقتله.

يُعرّف شفارتس، الشخصية الرئيسة في رواية (ليلة لشبونة) لأريك ماريا ريماك، النازية من خلال صور معينة، فظة وموحية. منها؛ أنها مكبرة صوت أسود تبصق ثرثرة.

ومنها؛ أنها حذاء عسكري ثقيل يسحق رأساً. وفي كلتا الحالتين/ الصورتين ثمة اللغة.. في الأولى هي ثرثرة ـ تعاليم وأكاذيب وأوامر ـ وفي الثانية هي اللغة الأخرى المضادة مخبوءة في رأس مثقف يسحقه حذاء العسكر النازي. وأيضاً، في كلتا الحالتين/ الصورتين يحصل فعل اغتصاب بغطرسة وعنف.. في الأولى، إذ تُكره على الاستماع والانصياع وليس من حقك أن تحاور أو تحتج.. إنها اللغة المغتصَبة تؤدي وظيفة اغتصاب مضاف.. هاهنا يحصل الاغتصاب مزدوجاً. وفي الثانية باسم اللغة المغتصَبة يتم اغتصابك حد أن تستسلم بذل أو تموت. وهاهنا، كذلك يُزدوج فعل الاغتصاب. فالفاشية تدرك أنها لكي تغتصب العالم، عليها البدء باغتصاب اللغة. وإن اغتصاب العالم لن يحصل إلاّ بوساطة لغة مغتصبة.

تطرح المؤسسة الفاشية نفسها متماهية مع مفاهيم ورموز ذات حضور وقداسة وتعال، أو ممثلة عنها كالوطن والشعب فهي تتمترس خلف هذه المفاهيم، متهمة أي خطاب نقيض بالخيانة أو العمالة أو السفالة. ومع الفاشية ترتبط مصير تلك المفاهيم مع مصير المؤسسة. لا على الصعيد الإعلامي فحسب وإنما على الصعيد الواقعي أيضاً. حيث لا تنهار المؤسسة إلاّ وتصيب تلك المفاهيم والرموز أضرار فادحة..

مع تلك المفاهيم/ الرموز تمثل المؤسسة البؤرةَ/ المركز، فلا تُعرّف هذه المفاهيم/ الرموز إلاّ بالمؤسسة، وفي صلب خطابها، أشياءً ممتلكة، مستحوذاً عليها، ومؤممة. فالمؤسسة تلك، تحت ثقل الخبرة، تنحو إلى احتواء المفاهيم المضادة لتوجهاتها أو لطبيعتها وذلك بتبنيها بدلاً من مقاومتها.. إنها بهذا تعمل على محاربة كل من يعارضها باسم تلك المفاهيم حتى وإن كان المعارض رافعاً شعار المفاهيم تلك، فتشوه محتوى المفاهيم وذلك من خلال التطبيق السيئ مما يؤدي إلى نفور المجتمع منها.

مركزة المؤسسة الفاشية تسوّغها معرفة تدّعيها.. معرفة تمنحها حق الوصاية والتمثيل، حيث تحتل المركز بالقوة التي هي غاشمة وعمياء. وفي هذه النقطة تصطدم مع المثقف/ الناقد الذي ينتج المعرفة ويعلنه. والمؤسسة تخشى مركزة أخرى، مناوئة ترسيها معرفة حقيقية. معرفة بها أولاً، أي بالمؤسسة. معرفة تسأل وتفضح وتحتج وتسخر. معرفة هي قوة حاضرة، وقوة مؤجلة.

يُعتقل الناس في رواية (1984) لجورج أورويل، ويُعذبون في مؤسسات وزارة الحب.. إن جريرة أولئك المعتقلين هي كراهيتهم لسلطة الأخ الأكبر، لذا سوف يخضعون لعملية

غسيل مخ قاسية. وفي اللحظة التي تُجتث من نفوسهم الكراهية تُطلق على رؤوسهم النار.. إنهم يموتون في النهاية وهم يحبون الأخ الأكبر.. إن على المرء أن يحب الأخ الأكبر، وعليه أن يصدق الأكاذيب المبثوثة من خلال أجهزة وزارة الحقيقة في دولة الأخ الأكبر، بعد أن ينسى ما حصل في الواقع ويقتنع بما يُقال. فالتاريخ تُعاد كتابته في كل مرة تقتضيها ضرورات السياسة.. إنه (أي التاريخ) يُزيف كي لا يظهر الأخ الأكبر خاطئاً أو قصير النظر.. إن آياته تُنسخ حالما تكذبها الوقائع.. إن ما يجري حقاً، في هذا المقام، هو اغتصاب متكرر للغة.

تُزج اللغة في مؤسسة أورويل (1984) الرهيبة في زنزانة قاموس بعد أن تُختزل، وبعد أن تُرمى معظم مفرداتها المنحوتة عبر التاريخ إلى ظلمات النسيان، كي لا يبقى إلاّ عدد محدود منها.. عدد كاف ليتواصل الإنسان المشيأ، المستلب، المراقب (بفتح القاف) والمسيطر عليه في حدود فاعلية المؤسسة، لضمان استمرارية السيطرة عليه أولاً، وليؤمن جانبه ثانياً.. إنه الإنسان المدمج كلية.. الإنسان الذي لم يبق منه سوى ذهن قاصر، مبرمج. وجسد هو في خدمة المؤسسة تماماً. إنه إنسان أُنتزعت منه شروطه الإنسانية، ولم يعد إنساناً بالمعنى الذي يُعرف به في مناخ من الحرية والكرامة.

- 3 -

ما يقض مضجع الفاشية، في النهاية، هو (( الأرشيف))، فالأرشيف يشكل لها مصدر خطر داهم، فهو يمثل جرثومة موتها، أو الدليل المستمر لإدانتها.. إنها تسعى، لهذا، إلى تزوير الوثائق، وتزييف الذاكرة. وبديلاً عن حقائق التاريخ تختلق الترهات والأباطيل.. إن الأرشيف الذي هو الذاكرة يحوي على جميع الأدلة والقرائن والبراهين التي من شأنها توجيه الاتهام إلى الفاشية وإدانتها.

والمفارقة التي تخلقها الفاشية هي في تعاملها مع أرشيف الضحايا.. هؤلاء الذين إن بقوا فهم أدلة اتهام، وإن اختفوا فهم أدلة اتهام أكبر.

لا أحد بمقدوره إحراق أرشيف الفاشية.. إنه مثل عنقاء سلبي ينبثق من تحت الرماد، ويصرخ ليفضح. ودائماً تفشل الفاشية في ذلك، لأن الأرشيف لا يوجد، فقط، في المكان التي تعتقده تحت سيطرتها. فهو لا يوجد في موضع بعينه، ولا في شكل محدد، مادي لكي يتم إتلافه تماماً، أو إخفاءه إلى الأبد.. إنه هناك أيضاً، في ضمائر الناس

وذاكراتهم، وموشوم على أجساد الضحايا .. الضحايا التي معها وحدها تستطيع الفاشية أن تعيش.

إن الفاشية، هاهنا، تفشل في اغتصاب الأرشيف من خلال اغتصاب اللغة. ذلك أنها تفهم اللغة بشكلها التبسيطي (كلمات وجملاً) ولا تدرك ماذا تقبع وراءها .. إن ما يسترد وجود الأرشيف هو ما وراء اللغة.. ما وراء اللسان.

إن ما يُصيب من الفاشية مقتلاً، في النهاية، هو أنها في ممارساتها وسلوكها تترك بصماتها على أرض الواقع والتاريخ علامات تترشح عنها، على الرغم من إرادتها ورغبتها فتكوّن أرشيفها السري الذي لا بدّ أن يُكتشف مهما كانت (الفاشية) بارعة في إخفائه.. إن النظام الفاشي شمولي بطبيعته، ومجاله الحيوي هو تفاصيل الحياة برمتها. وحركته تطول أي أحد، وكل أحد. وهو في كل لحظة يفعل في الواقع والتاريخ، وفعله هذا (المعلن منه والمستور) لا تُمحى حتى وإن حاول محوها .. هاهنا، تتشكل اللغة الأخرى (أو ما وراء اللغة) وتكون بطبيعتها مراوغة وعصية وغير قابلة للاغتصاب. وهذه هي التي ستحشر الفاشية في الزاوية الضيقة للتاريخ لتطيح به.

# المثقف والفاشي وهاجس الأرشيف

الفاشية مزوِّرة بالضرورة، فهي تقتات على عمليات التزوير.. إنها لن تكون ولن تستمر من غير هذه العمليات. ومقصد عملية التزوير، الأول والأخير، هو الأرشيف.. إن الأرشيف هو ما يقلق الفاشية لأنه يهددها في الصميم، يفصح عن مأزقها.. في الأرشيف هناك المدونة الخفية لمسير الفاشية الحتمي نحو نهايتها.

للفاشية نمطان من الأرشيف.. النمط الأول: يتعلق بآليات سياستها وعملها، وفيه تتحرى عن الحقائق، والدقة، فالسلطة الفاشية بحاجة إلى معلومات صحيحة عن الأفراد والمؤسسات والتجمعات كي تمارس فعلها في الواقع. فكل فرد ليس سوى إضبارة "ملف". وكذلك الأمر مع كل مؤسسة أو تجمع ـ أي كل من، وكل ما يؤثر في مجالها الحيوي ـ. النمط الثاني: هو ذلك الذي يتعلق بتاريخها، بمسار فعلها الخارج عن حدود المنطق والقانون والإنسانية. ها هنا تعمل الفاشية على التزييف. تعمل كي لا تترك دليلاً ضدها يمكن أن يدينها في أي يوم. بيد أن الفاشية، من حيث تدري أو لا تدري، إنما تقوم بترك بصماتها في كل مكان تطوله يدها المخربة القاسية.. مئات وآلاف، ومئات آلاف الأدلة الدامغة التي مهما حاولت لن تستطيع دحضها، أو ردها.. الفاشية هي المجرم الذي يخفق في إخفاء آثار جريمته.. المجرم الذي يترك أدلة إدانته مع كل فعل في الواقع.. الفاشية حمقاء، لا شك.

تقوم الفاشية على عقيدة وثوقية، منظومة من الأفكار التي توشحها بالقداسة. هذه الأفكار هي مزيج من طوباوية فضفاضة، ورومانسية مبتذلة، ونواهي ومحرمات تشكل بمجملها ملامح خطاب مسطّح... خطاب يفتقر إلى حس الواقع والتاريخ، ويخلو من الأفق الإنساني، ويتصف بالعقم. لأنه ببساطة متمترس بالضد من أي مراجعة ذاتية، وانفتاح على الحياة بنبضها وحرارتها ومتغيراتها. وبالضد من النظر النقدي الذي يحلل ويفسر ويفكك، وقد يفتك بأي خطاب.. إن لغتها هي لغة قتل ودم وانتصارات.. إن

بيانات انتصار الفاشية تزهو بلون الدم ورائحته.. إن الفاشية لا تستطيع أن تبني، بل أن تدمر وتقتل، فهي لا تزدهر إلاّ على جبل من أشلاء الضحايا.. الفاشية مقولة البربرية.

إن بنية الفاشية.. تكوينها وآليات عملها ووظيفتها، تجعلها بالضرورة، وتاريخياً، تعمل عكس مصالح المجتمع. وتجبر المجتمع على العمل بالضد من مصالحه. والفاشية نظام شمولي بطبيعة الحال، وفي كل فكر شمولي هناك بعد فاشي. فالشمولية والفاشية كلاهما تنبذ الآخر المختلف. ليس لأنها لا تطيقه فحسب، وإنما تسعى لتدميره وقتله. والشمولية والفاشية كلاهما ترى نفسها مكتفية بذاتها، كاملة، ومن حقها أن تغتصب العالم.. إن العالم بالنسبة لها موضوع اغتصاب، لا غير.

إن الفاشية نظام صارم، أعمى، يفتقر إلى المرونة، وإلى الحس الإنساني. فالفاشية، في سبيل المثال، عاجزة عن إشاعة الحب.. إن الفاشيين أنفسهم يفشلون في حب بعضهم بعضاً. فالفاشية لا تزدهر إلاّ على خلفية واسعة وعميقة من الكراهية. إن ما تطلبه الفاشية من الآخرين هو الولاء والطاعة من غير مناقشة أو مساءلة.. إن مجرد السؤال يجعل المرء في موقع العدو لها. ومن هنا، ينبثق عداء الفاشية للثقافة بعدِّها مساءلة ونقد وقراءة للمسكوت عنه، وللمثقفين أولئك الذين ينبشون في الجرح، ويدققون في التفاصيل، ويسألون عن السبب والكيفية والهدف، ويفكرون في الاحتمالات. أي بعبارة إدوارد سعيد يعكرون الصفو العام، وبعبارة جان بول سارتر يدسون أنوفهم فيما لا يعنيهم.

يلتقي المثقف مع الفاشي في نقطة واحدة وهي أن الاثنين تشغلهما قضية المعنى، غير أنهما سرعان ما يفترقان بعد ذلك. فالفاشي يسفّه المعنى، يدفعه إلى العتمة، يحرِّفه عن موضعه، يشوهه، لأنه ببساطة يخشاه. أما المثقف فهو على العكس يبحث عن المعنى، يخرجه إلى النور، ويحتفي به. والمعركة بين المثقف والفاشي لا تنتهي إلاّ بتصفية أحدهما. فإذا ما تواطأ المثقف مع الفاشي فهذا يعني أنه انسلخ من هويته "مثقفاً" أما إذا اتفق الفاشي مع المثقف فإنه، في هذه الحالة، لن يعود فاشياً.

تعلن الفاشية عن نفسها بوساطة مجموعة رموز لتترك صورة لها تريدها في الأذهان.. رموز تفصح عن مضمون وجودها الثقافي، أو "ضد الثقافي" إذا ما قرأنا الثقافي بعدِّه الموازي والمناظر والمتعاشق مع الإنساني والحضاري. وهنا تستعين الفاشية بالميتافيزيقيا لتكوين مسردها الخاص. غير أنها، في أحايين شتى تستعير بعض أعضاء

الجسد الإنساني، أو الحيواني، أو كلية هذا الجسد لتشحنها ببعد رمزي يحيل إلى القوة والغلبة والفتك بالآخر "الذئب، الأسد، النسر، الصقر، الذراع القوية الماسكة بالسيف، الفارس على فرسه شاهراً رمحه".

تعود الفاشية دوماً إلى ماض متخيل يدعم ويسوّغ حضورها وإيديولوجيتها في الحاضر.. ماض أعيد صياغته بالتساوق مع ضرورات الحاضر، ومع اتجاهات الفاشية ورؤاها للمستقبل. وهنا تؤدي وظيفة ثقافية أو "ضد ثقافية" أي تعمل لتزييف الأرشيف. لا أرشيفها الخاص وحسب، بل أرشيف المجتمع والأمة، والعالم أيضاً.. يلعب الرمز حينئذ دوراً مموهاً، فهي تلفق دلالة أسطورية مزيفة، لدال مغتصب.

أرشيف الفاشية مسرد مفبرك، في الغالب، بطريقة غير كفوءة، لحياة مطعونة في الصميم، مسلوبة منها نكهتها.. مسرد مملوء بالثغرات، لأنه يلوي عنق الوقائع ويحرِّفها قسراً.. مسرد هو نسخة مزورة عمّا حدث حقيقةً.. إن التزوير يحدث بشكل مفضوح، غير مبدع. فالفاشية غريبة تماماً عن روح الإبداع.

إذن، من جانب آخر، ثمة أرشيفان تصنعهما الفاشية، واحد مزور تجدُ الفاشية في إبرازه، وهو مفضوح إلى حد بعيد. وآخر حقيقي، تسعى الفاشية لمواراته ودفنه وحرقه من دون جدوى. والأخير هو ما يهمنا فهو مروية مؤسية لسيناريوهات الخراب، لصناعة الأزمات والحروب، للقتل الجماعي، للرعب المستديم، لجلجلة المعذبين، وأنينهم في هذا الوادي الغارق بالدموع.

من قال إن الفاشية لا تكترث بالتاريخ، على العكس، وإلاّ لماذا هذا الانهماك المفرط في التزوير؟.. الفاشية مهووسة بالتاريخ، لا لأنها تعدّه سنداً بل لأنها تخشاه.. التاريخ فوبيا الفاشية، وسواسها القهري، ولهذا تتمنى الفاشية لو لم تكن هناك ذاكرة، لو لم يكن هناك أرشيف وتاريخ.

لا أحد يتحدث عن التاريخ بقدر ما يتحدث عنه الفاشيون. فالفاشيون يحرِّفون كلم التاريخ عن مواضعه كي يسوّغ وجودهم الخطأ في الزمان والمكان. ويدونون، ثم يعيدون تدوين تاريخهم ليخدعوا به من لا يُخدع، أي المستقبل.

يكاد يكون الجزء السري من الممارسة الفاشية أوسع من الجزء العلني، الظاهر، منها. وذلك الجزء السري لا يُفصح عنه في الخطاب السياسي والإعلامي الفاشي، بل

على العكس، فإن الفاشية تضمر غير ما تعلن.. إن طبيعتها المخادعة المضللة تجعلها في لجة هذا التناقض العجيب الذي تتعايش معه وكأنه من طبيعة الأشياء.. إن أرشيفاً سرياً يتكون للفاشية، على الرغم من عملها لحرق مثل هذا الأرشيف. وفي مقابل هذا الأرشيف يكوّن ضحايا الفاشية أرشيفهم الخاص الذي يعكس صورة الفاشية على حقيقتها.

إن الفاشية لا تريد إطلاقاً أن تكون لها صورة حقيقية. ومن يصنع هذه الصورة هم من وضعتهم أقدارهم تحت حكم الفاشية، أو في مناخها الثقافي والاجتماعي. ففي ظل الفاشية يعيش الإنسان، ولاسيما المثقف، إحساس المنفى حتى وإن كان في وطنه وبيته. فالفاشية أكثر من غيرها تخلق مناخ الاغتراب ممزوجاً بمناخ الخوف. والمنفى الداخلي يكون، لهذا السبب ألعن وأبشع من المنفى الخارجي. ذلك أن التهديد يكون مباشراً، والرعب معمماً.. المنفي في الخارج يقتات على الذكريات.. إن ذاكرته تكون عامرة وحادة فيما نجد أن الفاشية تسعى لوضع منفي الداخل في إطار لحظته الآنية فقط، لتفتك بذاكرته. والمنفيون في الداخل غالباً ما يعانون من ضغوطات نفسية أشد وطأة من تلك التي يعانيها منفيو الخارج. لكن ذاكرتهم من المستحيل، تخريبها بالكامل. فهم يتشبثون بذاكرتهم أبداً، ويحتفظون بحرص، بأرشيف للفاشية. وبذا فإن الفاشية لا تستطيع قط تجنب الفضيحة في نهاية المطاف. وأولئك الضحايا الذين يُقسرون على إخفاء أفكارهم ومشاعرهم الحقيقية، ويضمرون غير ما يعلنون ستكون لهم الكلمة الأخيرة. فذلك التناقض، على الرغم مما يتركه من آثار نفسية واجتماعية لا بد أن يحفر في بنية الفاشية ذاتها.



والآن، ماذا نفعل بهذا الرصيد كله من التجارب والمحن؟. ماذا نفعل بهذا الأرشيف الضخم، الأرشيف/ العبء؟. ذلك هو سؤال في حقل الثقافة قبل أن يكون سؤالاً في أي حقل آخر.. إنه أرشيف موزع بفوضى تنوء به كواهلنا.. أرشيف محشور في العتمة، يعلوه الغبار.. إنه بحاجة إلى أن ينفض، وأن يخرج إلى النور. فإن نهرب من أرشيفنا معناه أن نتحمل دفع الثمن ثانية.

يشكل الأرشيف ما يشبه الغاطس من جبل جليد فرويد، والمقصود هنا اللاوعي.. إن هذا الغاطس هو الذي يشيل المرئي، ويفسر شكله وتكوينه.. الأرشيف جزء من لا وعينا الجمعي.

الفاشية هي الثقافة الضد .. الثقافة التي لا تعمل من أجل صيانة الذاكرة، بل نسفها .. الثقافة التي تفترض وضع اليد على المسدس حين تطرح كلمة "الثقافة" .. الثقافة التي تضع نصب عينها المحرقة كلما جرى الحديث عن الحرية والخير والحق والإنسان.. الثقافة التي لا تفقه من البعد الجمالي شيئاً .. الثقافة التي لا تتقن سوى صناعة القبيح. فالفاشية تؤمم حتى الفرح، وتسنه في قانون صارم.. إنها تقتل النزوات وتوجه الغرائز والشهوات، وتمنع البهجة إلاّ في مناسبات تختارها .. إن ما يحصل في النهاية هو السيطرة على الجسد والتحكم فيه.. إن جسدك في ظل الفاشية ليس لك.. إنه للفاشست. فأنت حينئذ مشروع احتفال شئت أو أبيت. ومشروع شغل لم تختره. ومشروع قتال في حروب لا ناقة لك فيها ولا جمل. ومشروع تضحيات لا تنتهي، من غير مقابل. ومشروع تأييد ورفض حسب الطلب. ومشروع موت على الرغم منك.

تنبت الفاشية في أرض ثقافة.. إنها لا تكون إلاّ عبر مقدمات مبدئية، أفكار وقيم بعينها تنبثق عن نسق ما، مولِّد .. الفاشية لا تولد من فراغ.

تقوم ثقافة الفاشية أولاً على صناعة الغريم/ الند/ العدو.. على صناعة الضد . فالفاشية لا تنتعش إلا في مناخ من الاحتراب.. ذلك الغريم يُرسم "شريراً" "باطلاً" و"دونياً في إنسانيته" . انطلاقاً من هذه النقطة تبني الفاشية تراتبية افتراضية على صعيد العالم والمجتمع تتساوق مع عقيدتها وسياستها وأهدافها .. تراتبية تقوم على أساس العنصر أو الطائفة أو العشيرة أو المذهب أو الدين. فالهوية أو جزء مهم منها، في عرف الفاشيين، تتأتى بالوراثة.. إن ولادتك في منظورهم تحدد قدرك، وإلى الأبد . وعلى وفق هذه الفكرة تؤشر خطوط الخريطة الاجتماعية، وتوضع آليات عملها السياسي "قمع، إقصاء، تعبئة انفعالية، تضليل إعلامي، كبت حرية الفكر والإبداع.. الخ. وبالمقابل، تكوّن الفاشية مؤسسات منظمة بصرامة، قائمة على صيغة التراتبية الهرمية، ولذا فالدولة هي الحق المطلق في الفكر الفاشي، ولها ينبغي أن تتجه روح الولاء. وعلى وفق درجة الولاء، في الغالب، يتخذ الفرد موقعه الاجتماعي والسياسي. ويكاد كل فرد أن يكون جزءاً من الشبكة السرية لتلك الدولة.. إن الدولة هي التي تمثل المجتمع، لا من طريق الانتخاب والاقتراع الحر، وإنما بالفرض القسري من الأعلى.. إنك فرداً، ممثل في الدولة الفاشية.. إنها تمثلك على الرغم من إرادتك، وبصرف النظر عن قناعتك. فأنت غير مسموح لك أن تمثل نفسك، أو تختار بمحض إرادتك، من يمثلك.. إن الفاشية تعطي لنفسها الحق

المطلق في أن تمثل الآخرين، وتقوّلهم، وتسوقهم من ثم إلى الجحيم.. إن كل فعلها يصب نحو غاية واحدة، وهي تمكينها من السلطة والسيطرة.



ترى عم نبحث في ذلك الأرشيف، أرشيف الفاشية؟. عن الحدث، أم عن المعنى، أم عن العبرة والدرس، أم عن أنفسنا؟.

لن نعرف أنفسنا على حقيقتها ما لم نطّلع بعمق على أرشيف الفاشية. ففي أرشيف الفاشية، حتى المزوّر منه، نجد الخريطة السرية المعقدة لأزمتنا الاجتماعية والثقافية. وحتى في الصفحات الممحوة هناك الاعترافات المرعبة.. أطراس المدونة التي علينا قراءتها بتأنٍ وحذاقة.

تتخذ الفاشية أشكالاً وصوراً مختلفة، وتتجسد في أحزاب وهيئات وشخصيات متنوعة، قد تبدو متناقضة أو متناحرة أحياناً، لكنها جميعاً تلتقي حول فكرة واحدة هي إخضاع المجتمع وثقافته ومؤسساته إلى سلطتها، من خلال الاستحواذ على الدولة وتسييرها، بفكرة أنها الراعي والجميع قطيع.

خرجت الفاشية من بين ظهرانينا .. من خلل ما، لم نحسب خطورته في تكويننا الثقافي، من تاريخنا، أو قل من ركام تاريخنا الإشكالي.. الفاشية ليست وافدة إلينا .. قد تكون ثمة عوامل ومصالح خارجية غذّتها، لكنها الدملة التي تنبثق من نسيج الجسد، من جرثومة في هذا الجسد .. إنه الورم الذي يسعى إلى القتل وتقاومه قوة الحياة فينا، كي تقضي عليه.

ليست الفاشية ما كانت، وما صارت إليه.. إنها لا تتلخص في سلطة واحدة حكمت وانهارت، بل هي بذور ثاوية في تكوينات شتى يمكنها أن تفاجئنا ثانية إن لم نتنبه، ونستعد لها. فهي موجودة في أجزاء مغفلة من تكويننا الثقافي.. هي نسق فاعل وموجِّه، لم ينكسر بعد أو يستأصل.. نسق مضمر يولّد أفكاراً وسلوكيات واتجاهات قاتلة.. إنه النسق الذي تنبجس على إثره تلك الشتلات السامة.. تلك الأفكار التي تروج للعنصرية والطائفية وعبادة الفرد، وتهتف لمجد الألم والموت.

يجب أولاً أن نبحث في أرشيفنا القديم عن السر الكامن وراء ولادة الفاشية (الفاشيات)، وأن نبحث في أرشيف الفاشية عن سر مأزقنا القديم. وفي كلتا الحالتين لا

نتغيا إلا المسكوت عنه عبر هذا الديالكتيك الصعب والضروري، مجازفين بدخول الحقل الملغوم للامفكر فيه.. الحقل الممنوع.. حقل الأسئلة المحرمة.

أرشيف الفاشية هو أرشيفنا، ملكنا، دليلنا في محكمة التاريخ.. ما تقترفه الفاشية نتحمله نحن.. ندفع ثمنه نحن. فقوانينها وقيودها تعني عبوديتنا وذلنا. وما تفعله، تفعله بنا. والأرشيف تأريخ ما أفلت من صناعة التزوير ودوّن.. ما تخلف على الأرض من خراب، وقبور. وما تُرك على الأجساد من علامات القسوة. وما ترسخ في الذاكرة من مشاهد.. أرشيف الفاشية هو عبئنا الثقافي والأخلاقي، علينا نبشه لنرى إلى أي مدى أخطأنا بحق أنفسنا، وتهاونا، وغفلنا، متيحين للفاشست الفرصة في البقاء والاستمرار أكثر مما يجب. حتى أننا نقف إزاء أرشيف الفاشية، اليوم، واجمين ذاهلين؛ هل كنا نحن حقاً، طوال الوقت، موضوع تلك الجريمة النكراء.. الجريمة التي كادت تسلبنا كل شيء.. الجريمة التي لا ترقى أية عقوبة في الكون، تنفذ ضد مرتكبيها إلى مستوى تتحقق معها العدالة.

وأخيراً، يبقى مأزق الفاشية في عدم قدرتها على المضي بالتزوير إلى نهايته. والتاريخ يعلمنا أن الفاشيين يزورون بطريقة خرقاء مضحكة. ففي يوم ما، بعد أن يستكين الألم، ويندمل الجرح، وتستعيد الأشياء منطقها، ستحولهم ضحاياهم (ضحايا الفاشست) الباقين على قيد الحياة إلى أضحوكة، هُزأة، محل سخرية.. إلى مناسبة للترفيه عن النفس.

# في النسق الثقافي والمحنة السياسية

هل يمكننا افتراض أن مجتمعاً ما يخاف الحرية؟.

نعم، إذا ما عاش لزمن طويل تحت نير الاستبداد، وتلك ظاهرة سيكولوجية، ثقافية معقدة عالجها أريك فروم في كتابه ذائع الصيت "الخوف من الحرية" وهو يتحدث عن التجربة النازية في ألمانيا. وعموماً فإن الكائن الإنساني الذي يخاف استقلاله الذاتي وفرديته التي تضعه في مواجهة قدره وحيداً من دون معونة كاملة من الآخرين لا يمكنه تقبل فكرة الحرية، ببساطة.. يقول فروم؛ (الميكانيزم الأول للهروب من الحرية... هو الميل إلى التخلي عن استقلال النفس الفردية ودمج النفس في شخص آخر خارج النفس للحصول على القوة التي تنقص النفس الفردية). وحين يكون الحديث عن الإنسان في البلاد العربية، في سبيل المثال، نكون إزاء معضلة مركبة، بُعدها الأول عدم تشكل كيانية الفرد الإنساني ذاتاً حرة مستقلة متفردة في السياق التاريخي العربي، كما حصل في عصر الأنوار وفي أعقاب الثورة الفرنسية 1789 في أوروبا. وبُعدها الثاني فشل إقامة الدولة العصرية الحديثة بمؤسسات راعية وحارسة للحقوق والحريات الأساسية. وبُعدها الثالث وجود خطاب ثقافي، وسلوك سياسي، لا عقلاني، وقيم مجتمعية متخلفة راسخة. فضلاً عن العوائق الذاتية للفكر والتي يسميها علي حرب بالممتنع، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة، كما يقول. وهذا كله غير منفصل، وإن لم يكن متطابقاً، عمّا يطلق عليه أصحاب نظرية النقد الثقافي بالنسق الثقافي.

لا أحسب أن أي ظاهرة سياسية أو اجتماعية يمكن فصلها عن مولِّداتها الثقافية، وقد تعرضت الصيغة الأرثوذكسية لعلاقة البنية الفوقية "الإيديولوجية" بأختها التحتية "الاقتصادية" منذ وقت مبكر، على الأقل منذ "دفاتر السجن" لغرامشي، إلى نقد صارم، تلك الصيغة التي كانت ترى في الثقافة مجرد انعكاس لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في المجتمع. ومع انتعاش منهج "النقد الثقافي" اتخذ "الثقافي" موقعه الحيوي في الترسيمات النظرية التي تتصدى للإشكاليات المعاصرة، والقديمة أيضاً. وأي توصيف لمشكل راهن

يتطلب البحث في الجذور الثقافية، تلك المصعِّدة لنسغ نموها، وتلك الحابسة له، في الوقت عينه.

حين نتعامل مع الثقافة بعدِّها ظاهرة متحولة في الواقع والتاريخ نكون قد تجنبنا ذلك التصور الذي يجعل لها بعداً جوهرانياً متخطياً لحركتي الواقع والتاريخ، وهذا يمنحنا فسحة كافية لجعل الثقافة موضوعة دائمة للنظر النقدي. وقد تكون هناك داخل إطار الثقافة الواحدة مجموعات من القيم والأعراف والتقاليد والتصورات تبقى فاعلة لحقب زمنية طويلة، وتترك انطباعاً بأنها ذات حضور صلب وراسخ ونهائي تتوارثه الأجيال في المجتمعات، بحيث تضع حدوداً بين مجتمع وآخر، من الصعوبة خرقها .. حدود قد تنشب عندها الحروب مثلما حاول هنتنغتن أن يقنعنا في كتابه "صراع الحضارات" .. صحيح أن هنتنغتن أعاد الاعتبار للثقافي موصلاً إياه إلى أقصى محدداته السالبة، ومتعاملاً معه صيغة جوهرية، لا تاريخية، كما لو أن العالم مصنوع بثوابت مسبقة، ومقود إلى حتم تاريخاني. فهنتنغتن ينكر، وإن بشكل غير مباشر، فكرة حوار الثقافات لصالح صراعاتها .. إنه بهذا يغفل حالات التفاعل التي حصلت بعمق عبر العصور، وبالتالي فهو يقصي طابع الهجنة الذي يطبع الثقافات الحية جميعها، بهذا القدر أو ذاك.

ينشأ النسق الثقافي بضغط من عوامل تاريخية متراكمة لمدة طويلة، ويزول أو يتحول بضغط من عوامل تاريخية أخرى متراكمة، لمدة قد لا تكون قصيرة. فالممارسات السياسية، مع جملة ظروف محايثة تخلق بالتواتر أنساقها الثقافية. أو بعبارة أخرى أن النسق الثقافي هو نتاج تجارب تاريخية واقعية، ذات طابع سياسي في الغالب، فالنسق الثقافي وليد تاريخي يترسخ ويفعل لمديات طويلة، لكنه يكون عرضة لتبدلات حقيقية، وإن كانت بالتدريج. وحين نتكلم عن النسق الثقافي علينا إذن أن نتجنب منزلقين خطيرين، أولهما عدّ النسق خاصية جوهرانية لا تاريخية، وثانيهما إنكار وجود أنساق ثقافية لدرء تهمة الجوهرانية، واللا تاريخية.

إن تفنيد مقولة الاختلافات الثقافية الناشئة عن جواهر قارة، ما وراء تاريخية، عبر تقويم موضوعي ونقدي سيفتح لنا الطريق إلى عالم تتفاعل فيه الثقافات وتتطور، وترسي أسس حضارة إنسانية تسود فيها قيم التسامح والمحبة والحرية.

إن كل ثقافة هي حصيلة تجربة في الزمان والمكان.. خلاصة رحلة مضنية من الإنجازات والخسارات والآمال والإحباطات، فهي إذن مكوّن بشري جرى نسجه عبر معاناة فكرية وسلوكية لأجيال.

يستثمر "السياسي" ما هو "ثقافي" في تعبيره/ خطابه، أو تخطيطه أو سلوكه التكتيكي، وأحياناً حتى الإستراتيجي، غير أنه يؤوله ويجزئه على وفق منظوره وأهدافه ومصالحه، ويتخلى عنه وقد يناقضه إذا ما تعارض مع ذلك المنظور، ومع تلك الأهداف والمصالح. إن "السياسي" سريع التقلب، على عكس "الثقافي"، فـ "السياسي" يتبع المصالح والأهواء والظروف، أما الثقافي فيتجذر في ما وراء المصالح والأهواء والظروف.. إنه ينشبك في الماضي والحاضر سلاسلَ من القيم وأنماط السلوك والعلاقات والتصورات والمعتقدات والرموز حيث تصوغ، إلى حد بعيد، هوية الجماعة ورؤيتها إلى الآخرين والطبيعة والكون. وبحسب دعاة نظرية "النقد الثقافي" فثمة نسق/ نظام مضمر يتحكم في الخطاب الثقافي المنتج ويوجهه. وفي هذا السياق ليس المقصود بالنسق ما ذهب إليه ميشيل فوكو من أنه مجموعة من العلاقات، تستمر وتتحول في استقلال عن الأشياء التي ترتبط فيما بينها. أو هو فكر قاهر وقسري بدون ذات ومغفل الهوية، وموجود قبل أي وجود بشري وأي فكر بشري. وهو أيضاً بنية نظرية كبرى تهيمن في كل عصر على الكيفية التي يحيا البشر عليها ويفكرون. ومن يتكلم هنا، كما يؤكد فوكو ليس الإله أو الإنسان وإنما اللغة. فالنسق في ضوء وجهة نظره يدرك نفسه بنفسه من خلال وبوساطة اللغة، أي أننا عاجزون أن نفعل أمام سلطة النسق الهائلة هذه أي شيء. وفوكو نفسه يتحدث ويتساءل، في مكان آخر، عن الكيفية التي بها تتوقف الثقافة ـ أية ثقافة ـ عن التفكير بالطريقة التي درجت عليها سابقاً، وتشرع في التفكير في شيء آخر، وبطريقة أخرى. ماضياً في تساؤله؛ (كيف أن ما كان يعتبر، وإلى زمن قريب يقيناً راسخاً في الفضاء المضيء للمعرفة ينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل؟.).

والنسق عند بعضهم هو أن يكون الشيء على نظام بعينه، أو هو البنية، ويقول عنه عبد الله الغذامي؛ إن النسق (من حيث هو دلالة مضمرة فإن هذه الدلالة ليست مصنوعة من مؤلف، ولكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتّاب وقراء، يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير والنساء مع الرجال والمهمش مع المسوّد). غير أن الغذامي يحاول أن يعطي لهذا النسق طابع الأزلية فيكون له الغلبة دائماً. وهنا يجب أن نكون حذرين.

صحيح، أنه ينبغي عدم التسرع، في أثناء البحث، عن أنساق مضمرة توجه السلوك السياسي والاجتماعي مثلما يتحكم بالخطاب الثقافي لئلا نقع في فخ النظرة الجوهرانية

التي تشير إلى أزلية النسق. ذلك أن النسق وليد عوامل ومتغيرات تاريخية، فهو نسبي وقابل للتحول والتبدل، وإن كان ببطء شديد.

ثمة ترسيمات معرفية "أنظمة وأنساق" تبقى فاعلة لأزمان طويلة جداً، تمنحها الممارسات التاريخية عناصر الديمومة والرسوخ، وثمة ترسيمات أخرى تتعرض للتكسر والاختراق خلال مدة زمنية أقصر غير أنها كلها ذات بناء تاريخي وجدت عبر التجربة البشرية، لا قبلها، وتغيرها منوط بالتجربة البشرية كذلك وإلاّ سوف نتحدث عن عقلانية غربية تسوّغ الحرية وتطرح فكرة تفرد واستقلال الكائن الإنساني، إلى الأبد. ولا عقلانية شرقية، أو عربية تحول دون الحرية، وتكرس الاستبداد، وتمنع، إلى الأبد، ممكنات تفتح الذات الإنسانية. فالخطر يتجلى في تلك النظرة التي تجد "الثقافي" مكتملاً وقاراً ونهائياً يُعاد إنتاجه من دون التجرؤ على مسه في أساسياته.

صحيح أنه في المجتمعات التقليدية ليس "الثقافي" سوى خزين عتيق من النواهي والمحرمات والثوابت غير القابلة للمساءلة والشك. بيد أن المناهج النقدية التي تستنطق المسكوت عنه، وتعرض الأرشيفات القديمة للنور، وتدخل منطقة الممنوع التفكير فيه، بجرأة، وفي لحظة تاريخية مؤاتية، لابد أن توجد ترسيمة معرفية أخرى، ونسق للثقافة مغاير، ينبثق عنه خطاب ثقافي جديد، وممارسات في السلوك جديدة.

تتدخل الطبيعة في تأطير طبائع البشر وثقافتهم. إن تضاريس الأرض وتقلبات المناخ تحدد إلى مدى بعيد شكل علاقة الإنسان بمحيطه المادي، وكذلك نوعية معتقداته الواقعية والماورائية. فالجغرافية إذن هي واحدة من العوامل الحاسمة في تأسيس محتوى وعي الإنسان "ثقافته" أي منظومة أفكاره وقيمه السلوكية كلها، غير أن التحولات التاريخية في ميادين الأدب والفن والعلوم والتكنولوجيا، وتطور القوى المنتجة وتبدل علاقات الإنتاج تفعل وتغير باتجاه الحد من تأثيرات الجغرافية، ومن ثم تقليص فرص تعزيز تلك النظريات القائلة بالجواهر الثابتة التي تضع البشر في تراتبيات، وتكرّس نوازع التعصب والكراهية واللاتسامح والعنف.

إن التحولات السياسية والاجتماعية العميقة تعرّض المنظومات المعرفية وأطقم المفاهيم القارة إلى هزات جدية لا يمكن الاستهانة بنتائجها، مثلما أن تبدلات وتحولات المنظومات المعرفية وأطقم المفاهيم المتداولة تهز البنى والمؤسسات السياسية والاجتماعية

في العمق. وإذا أضفنا حقيقة أن أجهزة الاتصال والقنوات الإعلامية الحديثة واتساع عمليات التداول والتبادل في سوق المعلومات عالمياً أخذت تفتح مسارب جديدة بين الثقافات مطيحة بمحاولات انغلاق بعضها على نفسها نكون قد كسبنا إمكانيات مضافة لتشييد عالم قائم على المثاقفة والتواصل المعرفي والفكري، إلى الحد الذي يمكن معه الكلام عن احتمالات التفهم والتفاهم وإيجاد أسس مشتركة في المستقبل المنظور والبعيد، بين الأمم والأديان والثقافات، لا على صعيد المعارف النظرية وحسب، وإنما في مستوى القيم الأخلاقية كذلك، بعدِّ الأخلاق مجالاً للتفاعل والتغير بحسب المصالح البشرية المتغيرة، وتطور رؤية البشر إلى أنفسهم.

قد يكون هذا التخريج مفرطاً في تفاؤله، لكن قراءة فاحصة، موضوعية، لحال البشر اليوم تجعلنا في مثل هذا الأفق من النظر، ولاسيما إذا افترضنا الركون إلى العقلانية والمنطق في تحديد المصالح المشتركة للبشر القاطنين على كوكب الأرض. فالتحديات التي تواجه البشر، اليوم، لا تقتصر في معظمها على شعب بعينه أو منطقة جغرافية معينة، بل تتعداها لتغطي كل زاوية وموقع على الكوكب. وحتى تلك التحديات التي تبدو للوهلة الأولى خاصة بمكان ومجتمع معينين سرعان ما تتسع وتشمل بتأثيراتها أمكنة ومجتمعات أُخر. والتاريخ المعاصر يعلمنا أن مشاكل أمة ما تنعكس على جيرانها أيضاً، لا تلك الحاصلة في نطاق البيئة الطبيعية وحسب، مثل الأمراض والآفات الزراعية والتلوث ونقص المياه، وإنما في أنطقة السياسة والاقتصاد والمجتمع كذلك. فلقد تعولمت الأزمات والمعضلات، وبات على الباحثين الإستراتيجيين ورجالات الدولة والمفكرين، والمراقبين السياسيين أن يشملوا برؤيتهم مساحات أوسع في المكان، ومديات أطول في الزمان. وأن يبحثوا عن خارطة علاقات أعقد من تلك التي اعتادوا النظر فيها، كي يضمنوا الوصول إلى اتخاذ قرارات أكثر صحة، وإنتاج أفكار أعمق وأجدى، واختيار مسارات للحياة تضمن لها حيويتها وحريتها وكرامتها.

والآن، ماذا بصدد وضعنا الذي لا يسر؟. لماذا أخفقت مشاريعنا السياسية والتنموية والثقافية؟. كيف وصل بنا الحال إلى هذا المآل "حكومات استبدادية غير شرعية، وبلدان منقوصة السيادة، وإنسان لا ضمانات ولا حريات ولا حقوق له، مغلوب على أمره، يعاني البلادة والتخلف واللامبالاة. وفشل تنموي اقتصادياً واجتماعياً، وتخلف علمي وتكنولوجي مريع، وثقافة عقيمة، وحثالة حداثة؟. هل يعود السبب إلى أنساق وبنى

ثقافية متصلبة تسكننا في الجوهر، وتحول بيننا وبين التنمية والحرية والإبداع الثقافي والعلمي والحضاري؟. أم أن الأمر ليس إلاّ اختلالات نسبية، تاريخية من الممكن معالجتها إذا ما توفرت شروط محددة، وظروف ملائمة، ممكنة التحقق؟.

وعلى أية حال، كانت لدينا تجربة نهضة عربية واعدة منذ منتصف القرن التاسع عشر، غير أن فكر النهضة تلك وثقافتها لم يفرزا في النهاية غير الدكتاتوريات والفاشية، ومن ثم الهزائم والنكبات. والسؤال الصارخ في هذا المقام، هو؛ لماذا لم يثمر هذا الفكر تنمية حقيقية "اجتماعية واقتصادية وثقافية"؟. لماذا لم يحرر الطاقات الخلاقة في الإنسان العربي؟. ولماذا لم يفض إلى حداثة متسقة، تكون السلطة الأولى فيها للعقل، ويتأسس بمقتضاها المجتمع المدني، ودولة المؤسسات؟.

أحسب أن الخوض في تشعبات هذه الأسئلة سيمنحنا فرصة مراجعة جادة وجريئة لمسيرة قرنين، على الأقل، من القفزات والعثرات، ومن الإنجازات والخيبات مذ دهمنا الآخر في عقر دارنا، فأيقظنا بعد قرون السبات الطويل.. الآخر الذي جاء مستعمراً وصاحب حضارة حديثة مغرية تتحدى وتستفز وتهيمن، والذي يمتلك المعرفة التي هي القوة، ويمتلك القوة التي من خلالها يفرض معرفته وثقافته.. الآخر الذي وجدنا أنفسنا إزاءه في لحظة حضارية حرجة، في مواجهة تساؤلات وخيارات ورهانات لم نعهدها قبلاً.

صدر تقرير التنمية الإنسانية العربية عن منظمة الأمم المتحدة للعام 2004 بعنوان (نحو الحرية في الوطن العربي) وهو يُرجع سبب نقص الحريات، وعدم تحقق الإصلاح، في هذا الجزء من العالم، إلى استبداد الأنظمة الحاكمة، ناكراً في إشارة سريعة، أن يكون للعامل الثقافي صلة بالأمر، أي أنه استبعد فكرة أن تكون الثقافة السائدة وأنساقها العاملة معيقة لتحقيق الحريات الأساسية والإصلاح السياسي. وعلى الرغم من أهمية التقرير، والوضوح والعمق اللذين طبعا فقراته، إلا أنها، في هذه النقطة تحديداً، بدا مثل من يضع رأسه في الرمال مع اقتراب الخطر. مبتعداً، ها هنا، مسافة ما، عن الموضوعية التي كانت سمة التقارير التي صدرت عن الجهة ذاتها خلال السنوات الثلاث السابقة. وربما كان تجاهل "الثقافي" في تقرير التنمية الإنسانية محاولة لتجنب الاصطدام مع أصحاب الإيديولوجيات الوثوقية "الشوفينية والفاشية" بتجلياتها المختلفة. فالتقرير لم يقدم براهين ومسوغات تؤكد ما ذهب إليه. ولم يشر إلى حقيقة أن فساد السلطات وعجزها هو نتاج ثقافة وأنساق ثقافية، في جانب مهم منه. فلقد تخمرت أفكار،

وتكرست ثوابت بفعل تقادم الزمن، في هذا الشرق العربي، بعدما غذتها مصالح ونوايا سياسية، وإيديولوجية.



يتلون الفكر السائد، الآن، عربياً، في ضوء معطيات عديدة، بدءاً مما باستطاعتنا تسميته بصدمة الاستعمار، ومن ثم وعي إشكاليات التخلف الحضاري، فضلاً عن مجمل الظروف التي أفرزتها مرحلة ما بعد الكولونيالية منذ إقامة الحكومات الوطنية ذات الطابع العسكريتاري/ القبلي، إذ أخفقت سياسات التحديث الترقيعية من تنمية اقتصادية/ اجتماعية مشوهة، وتحولات غير متوازنة وقاصرة على صُعد العلم والمعرفة والثقافة، ناهيك عن الفشل الذريع في بناء مؤسسات دولة عصرية ذات سند قانوني يضمن شرعية الحكم والحقوق والحريات الأساسية لأفراد المجتمع. وقد ساعدت ثغرات وتناقضات الواقع، بما فيه من فقر وجهل واستبداد وقمع في نمو أفكار متطرفة وازدياد مظاهر العنف، وتزعزع التماسك المجتمعي وانعدام الثقة بين المواطن والدولة، ومن ثم إحساس الفرد باليأس، وشعوره بانغلاق أفق الخلاص.

مما سبق نستنتج أن عوامل متعددة ومركبة ساعدت، لا في إعاقة تحقيق التنمية والديمقراطية والإصلاح، وإنما في بروز أفكار وإيديولوجيات وآراء ـ أي ثقافة ـ تجد جذرها في بعض من ثقافة قديمة كانت وليدة عصر آخر، وسياق تاريخي مختلف، تقف بالضد من أي إصلاح وتحديث. وفي هذه الأثناء، تحت وطأة هذه الفوضى، ظهرت قراءات جديدة حاولت تأويل النصوص المقدسة وما تراكم، بالاستناد عليها، من نصوص شارحة بما يلائم توجهات ونوايا معاصرة طابعها سياسي متطرف وعنيف. فهنا جرى صراع من نوع آخر للاستحواذ على المقدس وامتلاكه، وحق احتكار تأويله وتفسيره، والتقوقع في إطار هذا التأويل والتفسير، وعدّ الغير، خارجه، مارقاً وعدواً من الواجب إقصاءه وقتله.

إن السياسي لا ينفصل عن الثقافي، وإذا كانت النخب السياسية التي تبوأت مقاليد الحكم في البلاد العربية منذ بدايات القرن العشرين هي نتاج واقعها الاجتماعي، فإنها أيضاً نتاج أرضيتها التاريخية الثقافية، فلا يمكن التحدث عن بنى سياسية مع إنكار أو إهمال مولداتها وموجهاتها الثقافية.

كان الفكر القومي، وأكاد أقول القوموي، كما طرحه وأنضجه دعاته، هو الحلقة الضعيفة التي ربطت النهضة بالحداثة، فأجهضت حلم النهضة وساقت الحداثة إلى التشوه والرثاثة.. ذلك الفكر الذي اتخذ من المزاودة اللفظية، والبلاغة الطنانة آلية للعمل محولاً انفعالات المجتمع، تحت ضغط تناقضاته الصارخة، إلى عصّاب جماعي، حيث كان خطابه موجهاً إلى العصر الحديث وكأن العالم قرية من القرون الوسطى، ومتجهاً إلى الحضارة التقنية بمنطق رعوي، ومتمثلاً معطيات هذه الحضارة التقنية بذلك المنطق.. كانت الشعارات أهم من الفعل، والمفاهيم تحلّق في فضاء مجرد، بعيداً عن الواقع المحسوس. وكان الإنسان "ذاتاً، وعقلاً، وحرية" مغيباً عن المسرح على الرغم من حضوره الشبحي المتوهم عليه. ولذا كان الحاكم باسم الفكر القومي ذاك قادراً على تكوين الميليشيات أكثر من قدرته على تأسيس الجامعات ومعاهد البحث الحقيقية، وقادراً على بناء السجون أكثر من قدرته على إنشاء المعامل ومراكز العلم والمعرفة والإبداع، ولم يكن بوسعه ترسيخ أسس مجتمع مدني منظم، ومتطور بقدر طرح نفسه بطلاً يقود القوم إلى الخراب والكارثة. وطوال نصف قرن، لم تستطع الأنظمة المحسوبة على الإيديولوجيا القومية بناء مثال "نموذج" قومي سليم واحد قائم على أسس سياسية راسخة قوامها "التحديث والتنمية، ودولة المؤسسات، والمجتمع المدني، والديمقراطية"، وهي قد فشلت حتى في إدارة وإدامة صراعها بنجاح ضد أعدائها الحقيقيين والمفترضين والمختلقين، متسببة في ضياع الفرص التاريخية وهدر موارد الأمة التي لا تعوّض، وتشحيب أو قتل الروح الوطنية والقومية، وتكريس حالة الدولة القطرية بأكثر مما فعلت الأنظمة المعادية للتوجه القومي.

وإذن لماذا أنتج فكر النهضة العربية الفاشية والدكتاتوريات؟. لماذا آل إلى هذه الإيديولوجيا الشمولية التي تبطش بالمعرفي باسم السياسي، وبالحرية باسم المرحلة الاستثنائية، وباسم السيادة ومقاومة الاستعمار اللتين لم تحققهما، وبالذات الإنسانية باسم الأمة، وبالعقل باسم الشعارات الرنانة؟. كيف انحسر البعد العلمي والنقدي داخل بنية هذا الفكر ليتحول إلى مبادئ وثوقية جامدة؟.

لم يستطع فكر النهضة العربية إنشاء أسئلة جادة تتعلق بالإنسان "حرية وكرامة، غاية ووسيلة، وعياً وإرادة" واكتفت بالموضوعة الطوباوية للإنسان، والمتحدرة في جانب منه، من فكر عصر الأنوار الأوروبي، وفي جانب آخر من الموروث الفكري التقليدي العربي إذ يتم التطرق إلى الإنسان جوهراً ميتافيزيقياً ثابتاً، ومثالاً لا صلة له بالواقع والتاريخ.

تعرّض فكر الأنوار الأوروبي ذو النزعة الإنسانية للنقد والتفكيك من قبل الفلاسفة والمفكرين اللاحقين منهم نيتشة وماركس. وجرت محاولات الإطاحة به على يد مفكري العصر الحديث، في القرن العشرين، ولا سيما ميشيل فوكو الذي قال بموت الإنسان بعد أن رآه اختراعاً حديثاً وانعطافة عابرة في تاريخ الفكر الأوروبي. وعزا بعض المفكرين المحدثين في الغرب (مدرسة فرانكفورت مثالاً) سبب بزوغ الفاشية والنازية في أوروبا إلى بذور لها كانت ثاوية في نسيج فكر عصر الأنوار الذي على أسسه انطلقت الحداثة الأوروبية في الاقتصاد والسياسة والإدارة والثقافة.

في مقابل هذا، ألا يمكن عزو سبب تكريس الفاشية والشوفينية القومية، وانتشار الأصوليات الدينية والطائفية المتعصبة عندنا إلى ثغرات كانت موجودة في نسيج فكر النهضة العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر؟.

فشل فكر النهضة العربية في تمثل الجانب الداعم للإنسان فرداً حراً مستقلاً، لا رقماً مغفلاً في ضمن قطيع، وبذا بقي هذا الفكر بعيداً عن مادته الأساسية (الإنسان) وكان ذلك علّة إخفاق المشروع النهضوي العربي برمته.

أقتبس الفكر القوموي العربي، بدءاً من مطالع القرن، ولا سيما منذ الأربعينيات، وما بعدها، نظرته عن الإنسان من المصدر ذاته، فعدَّ امتداداً لفكر النهضة بهذا الشأن، فظل الإنسان، على الصعيد النظري، مثالاً سامياً دُبجت كلمات رنانة عنه، من دون أن ينظر إليه في واقعه الاجتماعي التاريخي العصيب والمتخلف. وكان لغياب الإنسان هذا عن ذلك الفكر أن ساهم في إقامة أنظمة حكم فاشية ودكتاتورية وشمولية تتحدث عن الأمة بقدسية، في الوقت الذي تدوس فيه بالأقدام الإنسان الذي تتكون الأمة منه، لا من غيره. فباسم الأمة، مثلما صاغوها مفهوماً طوباوياً، سحق الإنسان "الكائن الاجتماعي" وأُهين، وسُلبت منه حريته وكرامته. وهكذا بقيت الذات الإنسانية غائبة في الأطروحة الإيديولوجية لدعاة الفكر القوموي.. كانت هذه الذات تتغرب وتذوب وتختفي في مفهوم "الجماهير"، والجماهير لم تكن على وفق هذه الأطروحة سوى كتلة هلامية ضخمة، متجانسة، قطيعية.. قوة عمياء انفعالية مندفعة، يمكن الرهان بها والرهان عليها.

لا شك، أن تغييب الإنسان في الأطروحة القوموية لم يكن المثلبة الوحيدة التي تؤخذ عليها، فثمة تلك الفكرة التي تشبثت بها هذه الأطروحة والقائلة بأن الآخر/ الغرب ينشئ

ثقافته للنيل من ثقافتنا ليس إلاّ، ولا سيما حين ترى تأثيرات تلك الثقافة وهي تكتسح مواقع عتيدة داخل فضائنا الثقافي. والحقيقة أن الآخر/ الغرب في إنشائه لثقافته إنما كان يحقق لحظة إبداعه، وهي لحظة ما تزال مستمرة. أما عملية الهيمنة، أو التأثير فإنها تأتي تالية لعملية الإبداع، وفي سياق مختلف، وتكون مرتبطة بموجهات إستراتيجية، ووسائل تقنية، ناهيك عن أن ثقافة المركز، عبر التاريخ، هي التي تسود وتفرض نفسها على ثقافة الهوامش/ الأطراف، حتى من دون تخطيط مسبق أحياناً. وقد أبقانا هذا الافتراض في موقف الدفاع والتأهب الدائم للصد، ولذلك جاء معظم نتاجنا الثقافي في صيغة رد فعل منفعل على غزو، نحن إزاءه، في موقع الضعيف بحكم اعتبارات تاريخية معروفة.

وفي نهاية المطاف بنت الأطروحة القوموية سلطة ذات بنية عصبوية عشائرية، لم تستطع أن تستوعب معنى الدولة في شكل مؤسسات متعالية على أشكال السلطات ما قبل العصر الصناعي، أو ما قبل الدولة، كما أقامت المدينة/ القرية بمؤسسات تعمل على وفق آليات العلاقات القبلية، في أداء وظيفتها، وفي تمفصلها مع مؤسسات المجتمع الأخرى. وقد جرت على وفق هذه الأطروحة صياغة إيديولوجيا مسطحة، مرمنسة، ذات محتوى عاطفي مهلهل، ولغة إنشائية مفعمة بالإنفعال، تركت حَوَلاً وتشوشاً في الرؤية عند من اعتنقوها من غير تمحيص نقدي.

أنحبس السياسي والمثقف والمفكر ورجل الشارع، عربياً، منذ الخمسينيات من القرن المنصرم، داخل الصدفة المتقرنة للإيديولوجيا .. وكان الهيام بالإيديولوجيا نتاجاً آخر لفعل النسق الثقافي الموجِّه، فيما ساعد عاملان تاريخيان مضافان في سطوة الإيديولوجي على المعرفي والنقدي.. العامل الأول كان صدمة الاستعمار، وما خلفته من إحساس بسعة الفجوة الحضارية بين الشرق والغرب، فلاذت النخب السياسية والثقافية الناشئة في ظل الثورات الوطنية بالإيديولوجيا وسيلة ظنتها ستساعدها في خروج الأمة من مأزقها الحضاري. وكان العامل الثاني هو الهزائم المُرّة بدءاً من العام 1948، ولا سيما ما تركته نكسة حزيران 1967 من جروح غائرة في الروح النرجسية العربية. ويمكن القول أن هذه الهزائم من جانب آخر كانت نتيجة لذلك الهوس الإيديولوجي حتى يمكن القول مع محمد أركون بأن "الإيديولوجيا قتلت العرب" .. الإيديولوجيا بمعنى كونها وعياً زائفاً بالواقع والتاريخ، ومعرفة مقولبة، مغلقة وجامدة. ولقد قضى الركون الأعمى

للإيديولوجي ـ سواءً اتخذ هذا الإيديولوجي لباساً ماركسياً أو قومياً أو دينياً ـ على الحس السياسي والحس التاريخي السليمين. ولم يثمر سوى الشكل الفاشي في الحكم، وفي التنظيمات السياسية، فيما كان العقل النقدي والعقل المبدع الحر الضحية الأولى له. فتلك الإيديولوجيات لم تستطع استيعاب وتفكيك البنى الطائفية والقبلية المولدة للهويات الضيقة لإخراج المجتمع من خانق انتماءاته ما قبل الوطنية، بل أن تلك البنى هي التي استوعبت الإيديولوجيات وكيفتها على وفق موجهاتها، فبقيت ثقافة الطائفة والقبيلة هي الطاغية في إطار الأحزاب والمؤسسات والدول المتبنية لتلك الإيديولوجيات على حساب قيم المواطنة والثقافة الوطنية.

وإذا كان تقرير التنمية الإنسانية الآنف الذكر قد وجد في فساد الأنظمة العربية وتخلف مؤسساتها المعيق الأعظم لإقامة الديمقراطية وتحقيق الإصلاح لأن في الديمقراطية دمارها، فهي، أي تلك الأنظمة، تعي هذه المسألة جيداً، لذا تحمي نفسها، باللجوء إلى وسائل شتى، من الديمقراطية، التي هي التجسيد السياسي لفكرة ممارسة الحرية. ولا تتبنى إلا حداثة خداعة مهلهلة، تنكّل بالعقل، وتشوّه الذات الإنسانية، وتديم، حتى من دون أن تدري ربما، الأنساق الثقافية المضمرة المغذية للسلبية والتخلف واللاعقلانية والاستبداد والخراب، الخ، الخ. في الوقت الذي يمكن القول بأنها، هي أيضاً، وليدة تلكم الأنساق ذاتها.

# الربيع العربي

## سقوط الفاشية العربية والمثقف الجديد

# موسم سقوط الثقافة السياسية الفاشية عربياً

هل يمكن القول أن العرب (شعوباً، لا حكومات) بدءاً من يناير 2011، شرعوا بدخول القرن الحادي والعشرين؟ أو إنهم، على الأقل انتفضوا، بعد سبات، من أجل دخول هذا القرن؟ وهل نحن، اليوم، بالتناظر مع حدث سياسي مجتمعي عاصف وغير مسبوق (تظاهرات شعبية مليونية تُسقط، في غضون أسابيع قليلة، أنظمة حكم ديكتاتورية عائلية استأثرت بالسلطة لعقود طويلة) نشهد تغيرات في الثقافة السياسية السائدة ستقود، آجلاً أو عاجلاً، إلى تغييرات بنيوية عميقة في المجتمع والدولة العربيتين؟

هيمنت، لأكثر من نصف قرن، في البلدان العربية ثقافة سياسية ذات طابع شعبوي، كلياني، يمكن نعتها بالفاشية مثلت المرجعية الإيديولوجية، على اختلاف ألوانها ومسمياتها، لمعظم أنظمة الحكم فيها. وهي فاشية مهجّنة مقلدة شوهاء ومكيّفة مع موروث محلي سياسي استبدادي ذي جذور موغلة في التاريخ. هذه الفاشية تختلف قطعاً عن الفاشية الأوروبية الصافية (حكم موسوليني في إيطاليا، وهتلر في ألمانيا النازية، في سبيل المثال) لأنها قامت على قاعدة من شبه الدولة وليست الدولة بمعناها القانوني والمؤسساتي المعاصر والمتقدم. سندها الأكبر العائلة والقبيلة، أو الطائفة والمذهب، أي تلك الهويات الفرعية (ما قبل الدولتية). وشبه الدولة هذه استعارت من الأنظمة الفاشية الغربية أساليب أجهزتها المخابراتية القمعية، وطرق رقابتها للمجتمع، وتحكمها بمفاصل الحياة كافة، وهيكلها الإداري البيروقراطي القائم على تراتبية صارمة في معمار هرمي، جاثم على النفوس والأرواح والعقول بقسوة، حيث يقف الحاكم في أعلاه. وقد يبدو الهرم، عندنا، مقلوباً أحياناً (بلغة المجاز، وبوصف مراقب سياسي غربي) إذ يُمسك الديكتاتور الهرم بكامله، وقد جُعل عاليه سافله، من الأسفل والذي سينهار، أو هكذا يأمل ذلك الديكتاتور بمجرد سقوطه وسقوط نظامه هو.

بيد أننا نتحدث، في هذا المقام، عن فاشية من نمط خاص، محوّر: فاشية ليست قاهرة للمحكومين وحسب، وإنما ضيقة الأفق في تطلعها الحضاري، وعاجزة عن بناء

المجتمع وتخليق شروط النهوض بالدولة وتنمية الموارد الوطنية.. فاشية فاسدة حتى النخاع نجحت في أمرين لسنوات طويلة؛ الأول ضمان ركود سياسي وعلمي واجتماعي واقتصادي وثقافي عام أساسه سياسات هدر للموارد وسرقة للمال العام وإشاعة مناخ من الجهل والتخلف، وتمزيق اللحمة الاجتماعية الوطنية، وعزل إعلامي منظّم. والثاني التشبث بكرسي الحكم حتى الرمق الأخير، في أغلب الأحيان. والنجاح في الأمر الثاني قد عُزّز، وكان تحصيل حاصل للنجاح في الأمر الأول.

وصلت هذه الفاشيات إلى سدة الحكم إما من طريق الانقلابات العسكرية أو التوارث العائلي/ القبلي، ولهذا فهي تفتقر أولاً للشرعية. ولسد هذا النقص المريع رفعت شعارات براقة للاستهلاك الإعلامي والسياسي لم تكن بمستطاعها تحقيقها أو لم تكن جادة في ذلك (الوحدة العربية، تحرير فلسطين، الاستقلال السياسي والاقتصادي، الاشتراكية، الخ..).. كان الشعار بديلاً عن الممارسة فيما الفئة الأوليغارشية الحاكمة تحتكر لا السلطة والثروة والنفوذ وحدها وإنما تمثيل المجتمع الذي لن يُسمح له بتمثيل نفسه، وحيث يستوعب المجتمع السياسي المجتمع المدني ويمسخه، فيُختزل الشعب والتاريخ والمبادئ في صورة النظام الحاكم التي تتجلى أخيراً في صورة الحاكم الملهم/ المفدى (بالروح، بالدم)!. أما التشدق بالشعارات والأفكار الدونكيشوتية فيكفي معياراً ومسوِّغاً للقمع وتكميم الأفواه واستمرار حالة الطوارئ، وتأجيل منح الحريات وتكوين المؤسسات الديمقراطية، إلى أجل غير مسمى. أو تبني أشكال كاريكاتورية زائفة لما تسمى بالبيعة والانتخابات بدعوى أنها صيغة ديمقراطية (خصوصية). وهذا كله ما كان ليستقيم من غير ما يمكن أن نطلق عليه بصناعة الخوف وتعميمه على وفق مبدأ قديم مؤداه؛ (فليكرهوا ما شاء لهم الكره، المهم أن يخافوا).

تلجأ الفاشية إلى صناعة أخرى هي صناعة العدو (الداخلي والخارجي) لتخوين أي صوت معارض وإشاعة الرعب عند الناس من شبح ذلك العدو المتربص على الأبواب!. وهنا يُفسَّر أي نوع من الاحتجاج والتمرد بأنه ذو أجندات داخلية أو خارجية (هذا ما قاله زين العابدين بن علي في تونس في أثناء التظاهرات الشعبية التي أطاحت بنظام حكمه، ومثله فعل حسني مبارك في مصر، ومعمر القذافي في ليبيا، وعلي عبد الله صالح في اليمن، والقائمة تطول). في مثل هذا المناخ السياسي يُعسكَر المجتمع، أو يتحول الوطن

بجغرافيته كلها إلى ثكنة عسكرية واسعة ومقابر كبيرة. وتشيع نظرية المؤامرة لتكون جزءاً من الثقافة السياسية، وحتى الاجتماعية، السائدة.

تحاول الأنظمة الفاشية أيضاً الاستحواذ على المشاعر واحتكارها واستثمارها لصالحها، فهي تقوم بإحياء المهرجانات الصاخبة وتأميم مناسبات الفرح والحزن التقليدية. وقد يصل الوهم عند بعضهم إلى حد تصور احتكار حب الناس كما في رواية 1984 لجورج أورويل حيث يُمنع الحب لأي كان، بقرار سياسي!!، ويوجّه فقط لشخص الأخ الأكبر/ الديكتاتور. ولعل القذافي في مقولته الكوميدية/ التراجيدية: المضحكة والمبكية الأخيرة؛ (الشعب الذي لا يحبني لا يستحق الحياة) خير تجسيدٍ واقعي لمتخيل أورويل الروائي.

يطغي الهاجس الأمني، على ما عداه، في ظل مثل هذه الأنظمة. والمقصود بالأمن، ها هنا، بطبيعة الحال، هو أمن النظام الذي يغدو مؤسسة أمنية مخابراتية مرعبة في مقابل جعل المواطن العادي في حالة من القلق المستديم وانعدام الطمأنينة والتوجس من المستقبل. شاعراً، في قرارة نفسه، بالتهديد، وبأنه مراقب، وبأنه خارق للقوانين الجائرة ويمكن أن يُعتقل ويُعاقب، في أية لحظة. إلى الحد الذي لن يكون بمقدوره حتى رؤية أحلام مفرحة، ويغدو ليله أرقاً وقلقاً وكوابيس.

أما السمة الأبرز للأنظمة الفاشية، ومنها الفاشيات العربية المهجّنة، فهي تطيّرها من النقد جاعلة نفسها فوق الصواب والخطأ، ساعية إلى إقناع الآخرين (رعيتها) أنها معصومة كما بأمر إلهي. وأنها جاءت تلبية لنداء التاريخ والقدر. وأنها الممثلة بامتياز لقيم الحق والخير والجمال. إذ حتى القيم الجمالية يجري تحديدها على شاكلة عدّ كاتدرائية في عاصمة البطريرك في رواية ماركيز الشهيرة (خريف البطريرك)، بمرسوم جمهوري، أجمل كاتدرائية في العالم.. هنا تتسع مساحة الممنوع والمحرّم ويُقنن سلوك الرعية حد التفاصيل الصغيرة، ويُؤطّر تفكيرها في ضمن أفق غاية في الضيق، ويُحجّم قاموسها اللغوي لإخلاء اللغة من بُعدها السالب وروحها الجدلية لتكريس التغبية والجهل. فتشتغل عندئذ آليات الإقصاء والإدماج من منطلق إنْ لم تكن معي فأنت إذن عميل للأجنبي ومارق ومجرم، وضد القيم والوطن والدين والماضي والحاضر والمستقبل. وبهذا تكون كل قوة معارضة للنظام الفاشي خاطئة بالضرورة وخائنة وتستحق التصفية الدموية. هذا ما

سيؤول بذلك النظام منطقياً إلى تسويغ أخطائه وحماقاته وظلمه وفشله. لتصوّر حتى الهزيمة النكراء انتصارا (ادّعاء صدام بانتصاره في حرب 1991، في سبيل المثال).

الفاشية في النهاية هي نظام الحكم الذي يُصادر كل شيء (الثروات والأفكار والقيم والتقاليد والمشاعر والمناسبات والتاريخ والرموز) من منطلق ميكافيلي، براغماتي ضيّق، ليستثمره لصالح بقائه واستمراره. فيبدّل جلده بحسب تقلبات الظروف. وقد يركب موضة سياسية شائعة (الاشتراكية، الديمقراطية، العولمة، المد الديني، الخ..) وعند الحاجة يتاجر بالدين ويتصنع التقوى فيما يُمارس في الخفاء معظم أنواع الموبقات كالارتشاء وسرقة المال العام والكذب على الناس والتمتع بلذائذ الحياة؛ حلالها وحرامها.

والمفارقة الغريبة في تاريخ الفاشيات العربية هي أنها لم تعمل قط على إرساء دعائم دولة حقيقية كما كانت الحال مع الفاشيات الأوروبية. ربما لافتقادها للإرادة الوطنية، أو نتيجة تبعيتها، أو لاعتمادها على اقتصاد ريعي ما قبل صناعي، أو لاعتقادها بأن بيئة متخلفة خير ضمان للاستمرار في السلطة. حيث تكون الدولة، أو شبه الدولة القائمة، امتداداً للقبيلة أو الطائفة وصورة مضخمة، متورمة، عنها. وفي ظل نظام مثل هذا تضعف سلطة القانون، وتتحول أقطاب النظام إلى مافيات أخطبوطية تستحوذ على كل شيء، فتتعمق الفوارق بين من يحكمون ويملكون وبين من لا يحكمون ولا يملكون. وتتريّف المدن وتتشبّح، فاقدة رونقها الحضاري ومسحتها الثقافية/ الحداثية.

تتضامن هذه الأنظمة وتتآزر فيما بينها في ساعات الخطر والمحنة مثلما حدث بين أنظمة (بن علي ومبارك والقذافي) مؤخراً، فتتجاوز خلافاتها ليسند بعضها بعضاً. وقد تتباين موجهاتها الإيديولوجية وأشكال مؤسساتها لكنها تتشابه في بناها العميقة: في آليات السيطرة والتحكم التي تتّبعها، وفي كثير من جوانب خطابها السياسي والإعلامي، ولغتها وطروحاتها الثقافية.

كانت الثقافة السياسية المهيمنة عربياً، لاسيما منذ الخمسينيات من القرن المنصرم وبعد الانقلابات العسكرية الثورية، ذات صبغة طوباوية مرمنسة.. كانت عبارة عن سردية مبرقشة تحكي بشعارات وعبارات عالية النبرة وجوفاء عن بطولات وأمجاد وانتصارات وتحولات مرتقبة لا سند لها من الواقع. والتي آلت فيما بعد إلى انتكاسات وهزائم وخسارات في الفرص والموارد وإزهاق ملايين الأرواح بلا جدوى.. توشحت تلك

الثقافة ببلاغة فضفاضة، ولغة غاية في الرثاثة، روّج لها إعلام سلطوي حكومي يحتكر الفضاء المعلوماتي: يموّه ويكذب ويهيّج الانفعالات التي سرعان ما تبرد وتهمد، ويمنح الوعود الكبيرة، ويحقق المعجزات على الورق وبالكلام الصارخ. لغة وبلاغة مشحونة بالعنف وكراهية الغير والخشية من المؤامرات.

يعلمنا أنطونيو غرامشي بأن ثقافة الطبقة المهيمنة بحكم عوامل عديدة يمكن أن تكون بمرور الوقت هي الثقافة المتبناة من قبل الطبقات والشرائح الاجتماعية المتضررة من تسيّد تلك الثقافة. وهكذا تتوغل كلمات وعبارات وجمل بعينها إلى اللاوعي الجمعي للمجتمع (المنغلق على نفسه قسراً) بحكم تكرارها وغياب البديل والمضاد لها. وفي مثل هذا المناخ السياسي والاجتماعي علينا أن نتوقع، وهذا ما غاب عن بال الأنظمة العربية الفاشية نتيجة قصور نظرها، ولادة وحش (فرنكشتاين) يمكن أن يشيع الخراب، ويلتهم حتى الأنظمة التي ساعدت بغباء في خلقه، والمتمثل بالأصوليات الإرهابية المسلحة.

في مقابل هذا ثمة ثقافة جديدة بازغة عربياً، الآن، راحت تحرّك العقول وتوقظها من خمودها .. تتسلل عبر الثغرات الكبيرة التي تحدثها كل يوم قنوات الفضائيات ووسائل الاتصال الحديثة في الجدار الفاشي العربي. ثقافة غضة فتية في مناخنا، لكنها قوية صلبة وواثقة من نفسها، قوامها مفردات من قبيل (حقوق الإنسان، والمجتمع المدني، ومبدأ المواطنة، والتسامح، والإصلاح السياسي، والحريات المدنية، والتنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والبناء والديمقراطية والانتخابات وتداول السلطة، وإعادة توزيع الثروة بعدالة، وحق الشعوب في التمتع بثرواتها، ولا قدسية النخب الاستبدادية الحاكمة، وصوت الشعب الذي يجب أن يُسمع، الخ، الخ..). وإنْ كان بعض هذه المفردات والعبارات معروفة لدينا منذ سنوات ليست بالقصيرة غير أنها لأول مرة باتت تكتسب معناها الحقيقي وتلامس الأرواح وتغيّر العقول. وربما تمهّد لنهضة عربية فعالة ثانية بعد أن أُجهضت النهضة الأولى التي انطلقت بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر على يد مفكرين مصلحين كبار خرجوا من المؤسسة الدينية وخالفوا أفكارها التقليدية، أمثال الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبدة والكواكبي وخير الدين التونسي وطه حسين وعلي عبد الرازق.

ينبغي أن نكون حذرين أيضاً، ولا نبالغ في تفاؤلنا، فالانعطافات الكبرى في الواقع التاريخي للشعوب وثقافاتها لا تحدث بين ليلة وضحاها، وهي بحاجة إلى وقت قد يطول، ويكون، غالباً، بحاجة إلى أثمان باهظة ومؤلمة لابد من دفعها، كما يخبرنا التاريخ

وتجارب الشعوب المتمدنة. لكن ما نستطيع تأكيده هو أن تلك الثقافة السياسية التي هيمنت لعقود والأنظمة الفاشية التي امتحت منها طويلاً دخلت طور السقوط والانهيار بعد أن فقدت مسوغات استمرارها، ربما منذ هزيمة 5 حزيران 1967. وأن شروط وعوامل انبثاق ثقافة سياسية جديدة، في الواقع العربي، آخذة بالنضوج.

# ثورة الشباب العربي

## الدخول في عصر ما بعد الحداثة

في ثورات الياسمين المتعاقبة، والسريعة الفعالية، يلج الشباب العربي عصر ما بعد الحداثة من بابه الواسع، متجاوزاً، من غير أسف، الإفرازات والعقابيل السيئة للحداثة/ الحثالة (بتعبير برهان غليون) التي خلّفتها الفئات الحاكمة، والتي أمست عبئاً ثقيلاً على حركة الحياة والتقدم في هذا الجزء المنكوب من الكرة الأرضية. إنه جيل يدخل عصراً جديداً وهو ينظر بغضب إلى الماضي القريب حيث سادت مشروعات حداثة رثة وعقيمة؛ حداثة خاوية غير منتجة وبلا أفق واضح. وفي هذا المقام، لا أرغب، بطبيعة الحال، في التحدث بإسهاب عن ماهية مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة كما يردان داخل السياق التاريخي ـ الثقافي الغربي. بل أحاول الاكتفاء بالإشارة إليهما من منظور تحوّلات واقع عربي معاصر له شروطه وظروفه ومعيقاته التاريخية. وملاحقة وتأشير وجوه هذه الظاهرة الجبارة المتمثلة بثورات الاحتجاج السلمية بسماتها التي لها صلة بروح عصرنا ما بعد الحداثي. بعدما ضاق الشباب، أولئك، ذرعاً بمشروعات التحديث البائسة المتبناة من قبل الأنظمة العربية، والتي فاقمت مشكلاتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية والثقافية والوجودية بدل أن تقترح لها حلولاً معقولة وناجحة، حتى بدرجاتها الدنيا. وهم (أي جيل الشباب) بذلك يلقون بتلك المفاهيم كلها التي اقتاتت عليها النخب السياسية العربية في القرن العشرين في دائرة الاستفهام والشك والاختبار الحاسم الأخير. إنه جيل يعطي لوجوده معنى ولحياته قيمة ويعمل على استعادة كرامته المهدورة، ويريد الحرية بقوة لأنه أخيراً بات يعرف تماماً؛ لماذا الحرية وماذا يمكنه أن يصنع بها؟. وبهذا يجبر العالم على احترامه، ويرغم السلطات (جميعها)، للمرة الأولى، على أن تحسب له ألف حساب. وقد شرع بإسقاط ميتافيزيقيا السلطة الاستبدادية الفاشية بمقولاتها الخدّاعة، وطقوسها الاحتفالية المبتذلة، وثقلها الكريه الكاتم للأنفاس.

قد يكون أول سمة ما بعد حداثية في المشهد الراهن هو تحولّ هذا المشهد إلى موضوع فرجة.. إلى صور تلفزيونية تُحيل المستور والمخفي إلى محكمة الفضائح، فيما هي تكشف، بالمقابل، نوازع الحياة والحرية عند شريحة واسعة من مجتمع صُوِّر غالباً على أنه راكد وغير فعال وغير مبدع وميؤوس منه. فهؤلاء الشباب لن يكتفوا بعد اليوم بتعزية أنفسهم وندب حظهم، وسينكرون ذلك الرضا بما أراد الحاكم أن يعتقدونه بأنه نصيبهم من الدنيا وعليهم قبوله قانعين خانعين. فنراهم يخرجون من إسار خَدَرهم، من سلبيتهم واستسلامهم لقدرهم، إلى فضاء الفعالية والاحتجاج والتغيير، ليس بالقلب واللسان وحدهما وإنما باليد كذلك.. إنهم يرفضون الصورة العابثة لحياتهم ولا جدواها المؤسي وجدبها تحت خيمة الحاكم المستبد، راغبين في منح حياتهم المعنى والقوة والاتجاه الصحيح، مؤسسين لحضور جديد، ورافضين المسار الذي رسمته لهم الطبقة الحاكمة.. إنهم يعززون ماهية وجودهم بعدِّه منطوياً على قيمة إنسانية ومشروع تمدين ورؤية للمستقبل.

إنه جيل يصنع التاريخ في الشوارع والساحات.. يُبرز ثقافة الشوارع الخلفية، وهذه خاصية ما بعد حداثية بامتياز.. يؤسس، في الحيّز السياسي/ الثقافي، للاختلاف، عبر أطروحة تمتح من الثقافة الدنيا؛ ثقافة المهمشين ليلقيها بشجاعة في وجه ثقافة السلطة المتعالية والفارغة، وثقافة البرج العاجي لنخب أخفقت في إنضاج ثقافة حداثة حقيقية.. يقدّم ثقافة الحرافيش بوجهها الآخر الحيوي والطازج لكن المسكوت عنه، والمفعم بقيم المحبة والغيرة والطيبة والتسامح والسخط والغضب والشرف.. إنها ثقافة يمكن أن تمنح المادة الأصلية الخام للحياة في حقل الإبداع والفكر الاجتماعي. وحتى المبتذل فيها والبذيء والساخر والجارح هو وسائل ممانعة أثبتت فعاليتها في نخر وتقويض أركان سلطات راسخة وإنْ ببطء.. جيل يسعى لقول الصدق حتى وإن كان هذا الصدق جارحاً لبعضهم ومؤذياً لبعضهم ومحيّراً لبعضهم وطارداً لبعضهم.. إنهم شباب، من عامة الناس، من الحواري والأحياء الفقيرة، يقولون، من غير تردد أو خوف، أشياء مباشرة بسيطة واضحة، وصادقة بإفراط.

ما يحصل اليوم هو انتزاع الحقيقة من خلف الستار الكالح للطغم الحاكمة وفضح صورة الحاكم مثلما هي. فمع أول احتجاج جدّي وجدنا كيف فقد القذافي أعصابه وراح يدلي بخطب لا تليق إلا بالمسرح التهريجي.. إنه الامتحان المفاجئ الذي يكشف ضحالة ثقافة الحاكم العربي ومحدودية أفقه الذهني وبؤس بلاغته، ناهيك عن نزعته الدموية

وكرهه لشعبه. لقد كانت حركة الشباب بمثابة الإعلان الصارخ عن عري الحاكم وحقيقة قبحه.

إن ثورة الشباب العربي تؤسس لرؤية جديدة للتاريخ، للذات، للثقافة السياسية، للواقع وللمستقبل.. رؤية تتغاير عن رؤى أولئك الذين فرضوا أنفسهم نخباً ويدّعون علم ما لا يعلمه الآخرون، ويفعلون ما يعتقدون أنه حقهم وامتيازهم على الآخرين؛ وبهذا فإن هذه الثورة تقترح عتبة جديدة للتاريخ.. تطيح أولاً بفكرة الطاعة العمياء لأولي الأمر لصالح فكرة الحرية المسؤولة. وبفكرة الرعية التابعة والمطيعة لصالح فكرة المواطنة كاملة الحقوق الإنسانية والعارفة بواجباتها. وبفكرة الاستئثار بالسلطة والمعلومات لصالح تداولهما الحر.

بهذا يمتزج الشباب العربي بروح العصر.. بانفتاح الثقافات بعضها على بعض.. بالتواصل في العالم الافتراضي الذي يحوِّل بدأب عنيد عالم الواقع. جيل يفرض صوته من خلال إعلام يساهم هو في صناعته.. إن التقنيات الحديثة تساعد الشباب في كسر احتكار صناعة المعلومات وتسويقها. فلم يعد التستر والتعتيم على ما يجري ممكناً.. لقد ألفينا أنفسنا أخيراً في عصر الانفتاح المعلوماتي، وأكاد أقول في عصر الفضائح. فهذا جيل يعرف قسم كبير منه كيف يتعامل مع أجهزة ووسائل المعلوماتية والاتصال الحديثة؛ يصوِّر الحدث اليومي الساخن بنفسه ويبثّه، ويتجول في العالم الافتراضي عبر مواقع التواصل الاجتماعي (الفيس بوك والتويتر واليوتيوب، وغيرها)، ويبلور قناعاته من خلال حوار جماعي خلاّق.. إن قناعات جديدة تبزغ في العقول الشابة على الرغم من هواجس وتحذيرات جيل الآباء العاجزين عن التعاطي مع مفاتيح لوحة التحكم (الكي بورد) والخائفين من تعلم لغة الكومبيوتر. فمع الشباب يشرع المجتمعات العربية باقتحام عصر ما بعد الحداثة ليس في استخدام تقنيات المعلوماتية والإعلامياء وطرق التواصل الاجتماعي والإعلامي الحديثة فقط وإنما في جملة أشياء أخرى، منها؛ استخدام لغة جديدة، عارية، مباشرة، موصولة بالواقع العياني برثاثته وقذارته وبذاءته التي خلقتها الطبقات الحاكمة، وأيضاً بممكناته ووعوده وآفاقه الرحيبة، وليس بواقع متخيل طوباوي، وموهوم بقيت تلك الطبقة تتحدث عنه حد الإسفاف والإملال. جيل يريد المشخّص الواضح، لا المجرد المبهم والمنبت (المقطوع الجذر) والذي لا يعني أي شيء.

يستخدم هذا الجيل كذلك سلاح النكتة والسخرية والتهكم لتقويض ما هو مهيب وصارم من وجوه السلطة الخدّاعة، وتسفيه ما كان يُمنع الاقتراب منه والمساس به من عالمها المروّع. وتفكيك خطابها بمقولاته الفضفاضة اللاهية ومنطقه الماكر، العنين. والتجرؤ على العقلية التي قادت المجتمعات العربية، منذ نصف قرن أو أكثر، إلى الخراب واليأس عبر اختراق التابوات (المحرّمات) أو بعضها، وطرح كثر من الأسئلة القاسية المحظورة عنها وحولها.

إن الكلمات المنتفخة والاصطلاحات الرنانة التي أتخم بها الخطاب الرسمي العربي طوال عشرات السنين باتت تختفي، شيئاً فشيئاً، من القاموس المتداول لجيل ما بعد الحداثة ـ العربية. فيما صارت الكلمات التي بقيت قيد الاستعمال منها، لأنها تمثل قيماً عليا حقيقية، تكتسب دلالات جديدة، أو تستعيد دلالاتها الأصلية التي أُفرغت منها نتيجة الاستهلاك المجاني لها في الخطاب والإعلام الرسميين العربيين.

هكذا، للمرة الأولى، في التاريخ الحديث، ومع ثورة الشباب، أصبح المجتمع العربي يمثل نفسه، ساحباً البساط من تحت أقدام أولئك الذين ظلوا يحكمون، طوال عقود، ويتكلمون ليلاً ونهاراً، ويقررون ويقتلون، ويهدرون الموارد، ويخوضون الحروب الخاسرة باسم الشعب.

ما يفاجئ أي مراقب للمشهد الفريد الذي يصنعه الجيل الشاب بثورته هو نبذ التراتبية (المبدأ المؤسس للديكتاتورية والفاشية) في تنظيمه المتناغم الصلب. بلا قيادات ملهمة زائفة. واختفاء وظيفة الناطق الرسمي (بالمعنى التقليدي) في حيّز نشاطه، فكلٌ يتحدث باسمه وباسم الآخرين. ورفض فكرة التبعية لمرجع موجِّه (حزب أو مؤسسة أو حتى طبقة اجتماعية) ليظهر مرجع آخر يستمد شرعيته من روحية علاقات وتجمعات جديدة قائمة على الحوار الحر الواسع النطاق عبر قنوات الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي على الشبكة العنكبوتية. وهذا باعتقادي يمهد جدّياً لاستقلال المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، ليفرض الأول شخصيته ومطالبه عاملاً على تخليق مجتمع سياسي مغاير قادر على الخروج من المستنقع الراكد والثقيل للمشكلات المركّبة، المستديمة، للمجتمعات العربية في ظل أنظمة فقدت مبررات بقائها واستمرارها.. ألا يفرض هذا، على الطبقة السياسية العربية، حتى المعارضة منها، في البلدان العربية كافة، أن تتفهم وتستوعب روح ما يجري قبل أن يجرفها السيل؟..

وهل نقول أنه جيل شاب يتمرد على جيل شاخ (ليس بمعايير العمر الزمني، وإنما بمعايير التحديث والفعل المثمر).. على جيل فشل في تقديم حلول ناجعة لإشكاليات واقعنا، أو إجابات شافية لأسئلته القديمة والجديدة، والذي ترك البلاد في مهب الريح.

ليس بالإمكان القول أن ما يحصل سيأتي أُكلها عمّا قريب، ومن غير خسارات.. وثمة احتمالات مربكة ومقلقة لابد من أخذها بنظر الاعتبار. والثورات والانعطافات الكبرى في تاريخ الشعوب كانت بحاجة إلى بعض الوقت كي تحقق غاياتها. وغالباً ما حدثت انتكاسات وفوضى قبل أن يستقر الأمر، في النهاية، لصالح قوى الثورة. لنفكر، في سبيل المثال، بالثورة الفرنسية 1789، وتضحياتها وحالات المد والجزر التي أعقبتها قبل أن تقطف ثمارها بعد عقود، وربما بعد أكثر من قرن. غير أن علينا التأكيد بأن التغيير قد حصل فعلاً، في الفضاء السياسي العربي، وأنه من المستبعد، إلى حد بعيد، إن لم نقل من المستحيل، العودة إلى حالة ما قبل العام 2011. وأهم معطى لهذه الثورة، برأيي، هو أنها جعلت العرب يستعيدون الثقة بأنفسهم مرة أخرى، لينزعوا عنهم، أخيراً، رداء اليأس والإحباط الأسود، وليفكروا، بجدّية، بمشروع أمل، وحياة حرة كريمة.

# الثقافة التحتية ومثقفو الهوامش

خلق النظام السياسي العربي شكلاً هجيناً من الدولة أو شبه الدولة، ذات هوية استبدادية صارمة؛ (فردية، عائلية، أوتوقراطية ـ حكم القلّة) تستعير بعض سمات وأشكال الدولة الحديثة؛ الليبرالية وأحياناً الاشتراكية أو الفاشية، أو كلها معاً في خليط عجيب، وأيضاً، في الغالب، بطابع عشائري أو طائفي، أو كليهما معاً. بذا أصبح الحيّز السياسي الناشئ عنها خانقاً من جهة، ومشجعاً على بروز الانتهازية والوصولية والمحسوبية والفساد في مجال الفعل السياسي من جهة ثانية. فهيمنت عقلية العصابة على الأداء السياسي، وأصبح الوطن مقاطعة (إقطاعية) يملكها الحاكم وعائلته. وأصبح المواطنون رعايا (أقنان) حياتهم ومصيرهم بيد الحاكم يرزقهم متى يشاء، ويمنع عنهم حتى الهواء متى يشاء. أما الثقافة السياسية التي سادت فلم تكن سوى إيديولوجية شعبوية، وراديكالية فاشية، مشوهة، لا علاقة لها بالواقع والتاريخ والمستقبل، ملمحها الرئيس العنف اللفظي (الشعارات الملتهبة)، ودعوتها الصريحة والمضمرة ممارسة العنف، بصوره القديمة والمبتكرة، لحماية امتيازات الحاكم وحاشيته إلى الأبد. والغريب أن آثار هذا الوضع انعكست على إيديولوجيات وممارسات كثر من الفئات والحركات المعارضة كذلك، كما لو أن واقعاً تاريخياً مثل الواقع العربي الحالي لا يولِّد، غالباً، إلاّ مثل هذه الإيديولوجيات الديماغوجية، ومثل هذه الثقافة السياسية المبتذلة، ومثل هذه السياسات والممارسات السيئة، ومثل هذه المؤسسات البالية، ومثل هذه العقلية العصاباتية. وفي هذا المناخ جرى تأطير وظيفة المؤسسات (الحزب، الجهاز الحكومي، النقابات، منظمات المجتمع المدني) وتكييفها لتكون جزءاً من الآلية الفاعلة التي تديم استمرار الحال على ما هو عليه لمصلحة الفئة الحاكمة.

ساعدت جملة عوامل دولية وإقليمية وبنيوية في تكريس هذا الواقع السياسي التراجيكوميدي المزري لمدة طويلة، عربياً، منها؛ (عقابيل انتهاء عصر الاستعمار التقليدي، هيمنة أمريكا على قيادة العالم الرأسمالي ومتطلبات الحرب الباردة، نشوء

الحكومات الوطنية غير الكفوءة، التدخلات الخارجية، قيام إسرائيل وتبدلات الجغرافيا السياسية في الشرق الأوسط، الحروب الداخلية والخارجية، إرث الثقافة الاستبدادية، انتشار أشكال مبسطة من الإيديولوجيات الراديكالية، اكتشاف النفط وانتعاش الاقتصاد الريعي، الصراعات الإقليمية والدولية، سيادة الذهنية العشائرية والطائفية، الخ، الخ). وخلال العقود الماضية حاولت نخب سياسية وثقافية تغيير هذا الوضع عبر طرحها لما اعتقدت أنها ثقافات سياسية مختلفة (اشتراكية، ليبرالية، قومية، دينية) ولمشروعات سياسية مغايرة تمتح من تلك الثقافات أصولها . وبطبيعة الحال، من غير نجاحات تُذكر. ولكن فجأة بدأ المشهد يتغير خلال الأشهر الأخيرة وتنبئ عن تحولات دراماتيكية غير مسبوقة، وبسرعة مذهلة وصادمة.

إنّ ثقافة أخرى (تحتية) كانت تنمو في غفلة من الطبقات الحاكمة والنخب الثقافية والسياسية، إنّ في الفضاء الافتراضي/ الرقمي (عبر مواقع التواصل الاجتماعي في شبكة الانترنت)، أو في الشوارع الخلفية وفي القرى والبلدات النائية المهملة (وتلك مفارقة)، مستقطبة شرائح اجتماعية (شبابية) راحت تتحرك، اليوم، بقوة، وتعصف بكل شيء (المؤسسات الحاكمة والإيديولوجيات السائدة) وتهدد كامل النظام السياسي العربي الذي ظننا بأنه باقٍ لقرن آخر ربما ، بالسقوط والاضمحلال.

من الصعب بمكان التحدث عن ماهية هذه الثقافة بوضوح، أو تحديد طبيعتها واتجاهها ، ذلك أنها لم تتبلور تماماً بعد ، ولم تتخذ أنماطها القارّة، وهي مرشحة للتشظي والتصارع. وأنها من الهشاشة بحيث يمكن أن تكتسب ملامح متبدلة؛ أنّ تضعنا أمام أفق مشع وواقع سياسي صالح للتنمية والرقي والتحرر بأشكاله كافة، فهذا احتمال ممكن. أو أن تقودنا إلى الفوضى والدمار، أو شكل آخر، أشد عتواً، من الاستبداد، وهذا احتمال ممكن آخر. فقد يخلّف النظام الديكتاتوري أو الفاشي نظاماً ديكتاتورياً أو فاشياً آخر. وقد تصعد عبر صناديق الاقتراع (الديمقراطية) فئات فاشية أو ديكتاتورية، تركب الموجة وتخادع بالخطب والشعارات، ثم سرعان ما تفتك بالتجربة الديمقراطية الوليدة.

إن القائمين على الثورات الشبابية يتحدرون من بيئات اجتماعية وثقافية مختلفة ومتناقضة، وعلينا أن نكون حذرين في مراقبة لمن ستؤول الغلبة في النهاية؛ لأصحاب الفكر المدني الديمقراطي الحر، أم لأصحاب الفكر الأصولي اللاديمقراطي/ الاستبدادي المتشدد؟. وأمر طبيعي أن يكون لهؤلاء مثقفوهم ولأولئك مثقفوهم. وطالما نحن نتحدث

عن ثقافة (تحتية) تنبثق في الهوامش أو في الفضاء الافتراضي/ الرقمي فأمر طبيعي، كذلك، أن نتحدث عن مثقفين (آخرين) لا يشبهون المثقفين الذين عرفناهم طوال العقود الماضية، وسأسمي هذا النمط بمثقفي الهوامش، أولئك الذين يمارسون تأثيراً طاغياً عبر الطرح الفكري (بغض النظر عن محتوى وأهداف ذلك الطرح) على الآخرين. من هنا يمكننا القول، وفي نطاق الاحتمالين القائمين، أن ما يتغير هو حدود مفهوم الثقافة وجانب من فحواه، وموقع المثقف في المجال الاجتماعي/ السياسي، وكذلك دوره الذي عليه تأديته في هذا المجال، في مقابل التغييرات التي حصلت في وسائط الاتصال والإعلام، وأنماط الثقافة.. وفي خضم الثورات الشبابية العربية وما ترشح عنها من مواقف وأفكار نستطيع تأشير نمطين ثقافيين سائدين، على الأقل، ليسا متوافقين بأية حال، وربما كانا ينذران بصراع ضارٍ بينهما، مؤجل في الزمن الحاضر.

يجري التساؤل اليوم عن هوية هؤلاء الذين بدأوا ثورة الشباب العربي، من هم وما هي خلفياتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية؟ وهل ثمة قوى خارجية تحرِّكهم وتمنحهم هذا الزخم الجبار من الطاقة والقدرة على الاندفاع؟ أم أن المناخ السياسي السيئ الذي عاشوا في كنفه طويلاً هو ما دفعهم لثورة الخلاص؟ ولأن طارحي التساؤلات هذه، هم، في الغالب، من أبناء الجيل القديم، فإن نظرية المؤامرة باتت تشتغل من جديد في العقول وتتلبس الأفكار والتوقعات.

في الوقت الذي كانت فيه الطبقة الوسطى الحاملة لقيم الليبرالية أو اليسار تتفتت بحكم سياسات النظم الحاكمة وتشعر بالانكسار والإحباط والاستسلام، كانت ثقافة أخرى تتسلل إلى الأماكن البعيدة (القرى والبلدات الصغيرة وهوامش المدن) حيث تسود الأمية والجهل والفقر وثقافة الدين الشعبي التقليدية فتمتزج مع القيم العشائرية والتوجهات الطائفية مولِّدة تياراً متعصباً خطراً وجد متنفسه وفرصة الإعلان عن نفسه فيما بعد - في العراق مثالاً - بعد الاحتلال وسقوط نظام صدام، وتقوّض مؤسسات دولته. نقول؛ وجد نفسه ممأسساً في جماعات ذات صبغة سياسية/ دينية إرهابية مسلحة.

إن قمع اليسار ولجم التيار الليبرالي، والجفاف الذي أصاب الفكر القومي العلماني، لاسيما بعد العام 1979 خلّف فراغاً فكرياً مريعاً، وذلك بالضبط ما كان يحتاج إليه الفكر الأصولي المتطرف ليكرِّس مقولاته ونوازعه في أوساط اجتماعية معينة، وينتشر. وهذا الأمر لم يكن مقتصراً على طائفة بعينها، أو منطقة جغرافية بعينها، وإنما كانت

ظـاهـرة عراقيـة عامـة، تعـززت ـ في الهـوامش الكـثيرة المنتشـرة ـ في كـل مكـان، وإنْ تجلـت بمديات وأشكال وسبل عمل وطروحات متباينة.

ترعرعـت الثقافـة الأصـولية/ الطائفيـة المتعصـبة، بـدءاً، ـ في عـالم متـوارٍ وحـذرٍ وشـكاك، وعلـى درجـة عاليـة مـن القلـق.. إن اعتقـاده بأنـه مراقـب ومهـدد وعلـى وشـك التعـرض لهجمـة السـلطة جعلـه يتمـادى ـ في عدائـه لكـل مـا، ومـن، يختلـف معـه. إن قمـع السلطة يخلق ثقافة مضادة لها، ولكن غير متحررة من تأثيرها، بل إنها (أي هـذه الثقافـة) تكتسب بعض سمات وآليات ثقافة السلطة ذاتها. ومـا صـرامتها الأرثوذكسية إلا انعكاس معقـّد لصـرامة السـلطة الفاشـية الباطشـة. فقـد كانـت فاشـية السـلطة تطبـع موضـوعياً أجزاء من جسد الثقافة المضادة لها ببعد فاشي.

يُصـاب الفكـر بضـيق الأفـق والتعصـب. ولـيس مسـتبعداً أن تكسـو نفسـها بهالـة متطرفة فاشية، إذا ما نمت وتغلغلت ـ في بيئة سياسية واجتماعية قاسية، معادية لها.. إن زمناً مديداً ساد فيه اللامعقول وغاب المنطق واختفى النظر العلمي والحسابات التحليلية الموضـوعية الدقيقـة، ـ في خطـاب السـلطة الإعلامـي والسياسـي، مـع تفشـي الأميـة عنـد شـرائح عريضـة مـن المجتمـع، ومـع وجـود أميـة ثقافيـة حتـى ـ في بعـض الأوسـاط المتعلمـة، أورث أذهان الناس استعداداً عالياً لتقبل الخرافات والأساطير، وكل ما هو لا معقول وغير منطقي. وهكذا بات أي مدّعٍ شبه جاهل يتكلم ـ في التاريخ والسياسة والدين وأسرار الكون والماورائيات يحرِّك ساكناً ـ في مساحة لا يُستهان بها مـن الوسـط الاجتمـاعي. وحتـى عنـد قسم من المتعلمين ـ أصحاب شهادات علمية وأكاديمية!.. باتت الثقافـة الناميـة ـ في الزوايـا المظلمة الخانقة تتشرب القتامة واليأس وضيق الأفق والصدر. مـن هنـا شـحوب علاقتـها بالحياة، ونزوع متبنيها إلى الاستخفاف بحياة الآخـرين وحيـاتهم، وقصـص القتـل المجـاني والـتفجيرات الانتحاريـة ليسـت خافيـة علـى أحـد. فثقافـة مثـل تلـك تـزرع روح الكراهيـة والقسوة، وتحفِّز الأذهـان للغيبوبـة والضيـاع. وهـذا مـا يريـده، علـى وجـه التحديـد، تجـار المخدرات وحبوب الهلوسة.

بالمقابـل يخلـق الفضـاء الافتراضـي/ الرقمـي مثقفيـه الـذين يهمهـم الشـأن العـام وتشغلهم قضية المعنى، ويحاولون دس أنوفهم فيما يعتقدون، وهـم علـى حق، أنـه يعنـيهم، أقصد المجال السياسي. وفي مرحلة ما بدا وكأن الأصوليين هم الأكثر قدرة على التعاطي مـع تقنيـات الانترنـت للترويـج لأفكـارهم المتطرفـة قياسـاً بالعلمـانيين والـديمقراطيين

وأصحاب الفكر المديني الذين، ولأن أغلبهم من الجيل القديم تنقصهم الثقافة الرقمية. وأعتقد أن الوضع بدأ بالتبدل الآن، فثمة شباب بعيدون عن أي نزعات متطرفة، ويفكرون بطريقة مدينية متحضرة وديمقراطية باتوا ينشطون عبر وسائط الإعلام والاتصال الحديثة، لاسيما مواقع التواصل الاجتماعي في الانترنت، حيث نجد أن طرق تفكيرهم وطبيعة رؤيتهم (للحياة والمجتمع والعالم) تأثرت، لاشك، بالوسائط التي يستخدمونها، في الاتجاه والتفاصيل والحلول الجذرية للمشكلات الموروثة والجديدة، على الرغم من أن ما يبغونه، في النهاية، هي الأهداف والقيم ذاتها التي صارع الإنسان منذ فجر التاريخ من أجلها؛ الحرية والعدالة والعيش الكريم، وبكلمة واحدة؛ السعادة. إنه المثقف الآخر؛ نتاج عصر ما بعد الحداثة، الرافض لجغرافيا العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة، والمتنكر للخلفيات التقليدية التي غذت إيديولوجيات المثقفين في العقود السابقة كالأحزاب والمدارس الفكرية والمؤسسات الاجتماعية والدينية والسياسية. فهم إذن أبناء حساسية جديدة، وعقلية مغايرة، ومرجعية بديلة. إن ثقافتهم تحتية كذلك، نشأت وانتعشت في الهوامش المتاحة بفضل الانترنت، لكنها تعبّر عن تطلعات شريحة مدينية جديدة عانت الحرمان وفقدان الحرية وفرص الحياة، وأفكارها عموماً هي أقرب ما تكون للحس الشعبي العام، فهؤلاء هم نواة نخبة جديدة ليست لها ادّعاءات دونكيشوتية، ولا تعد نفسها طليعة للآخرين، وإن كان بعضهم يمارس هذا الدور الآن، نسبياً، بتواضع خلاّق.

في ساحات التظاهر والاحتجاج يوجد هؤلاء ويوجد أولئك، ولكل منهم رؤاهم واستبصاراتهم. فإذا كان الشباب الديمقراطي بلا مساند مرجعية من حكومات وأحزاب ومؤسسات في أكثر الأحيان فإن شباب الحركات المتطرفة لهم مساندهم التقليدية القوية والمعروفة. وأظن أن هذا ينذر بصراع مرتقب ستبين ملامحه وطبيعته وساحته بعد انهيار الأنظمة التقليدية. وقد بدأ فعلاً على الساحة المصرية، وبخاصة في المسائل المتعلقة بالدستور، وشكل الحكم الملائم للبلاد، وهوية النظام السياسي المنتظر، فحركة مثل الأخوان المسلمين تمتلك من الخبرة السياسية الميدانية، والقاعدة الجماهيرية، إلى الحد الذي يمكّنها من التأثير عميقاً في مجريات الأحداث، وإنْ من وراء الكواليس.

إن احتمال أن تقفز الحركات المتطرفة إلى سدة الحكم في بعض البلدان العربية قائم إلى حد بعيد، ويمكن من خلال تلاعبها بمشاعر الناس الدينية، عبر خطاباتها

الإعلامية والدعائية، أن تحقق هدفها في الاستحواذ على السلطة من طريق صناديق الاقتراع، ومن ثم تلجأ إلى تصفية مناوئيها قبل أن تقيم نظاماً ذا صبغة ثيوقراطية استبدادية وإقصائية، وحتى من غير برنامج سياسي واضح وعملي. فهي كما معروف من خلال تاريخ مثل هذه الحركات ذات توجه صارم ولكن بأساليب برغماتية/ ميكافيلية في العمل السياسي. ولعلَّ دولاً عربية مثل ليبيا واليمن في سبيل المثال مرشحة لمثل هذا التغيير. لكن الاحتمال الآخر قائم أيضاً، وهو أن تصعد القوى الديمقراطية المدينية وتملأ الفراغ السياسي العربي برؤى وقيم إنسانية عالية، وطاقة بناء حضارية هائلة، وطرق عمل وبناء فعالة. وهنا على المثقفين أن يحسموا أمرهم، ويتحركوا ويتفاعلوا، ويختاروا...

# حول أدوار المثقفين

في مكان ما من رواية (المثقفون) لسيمون دي بوفوار نقرأ الحوار التالي بين آن (دي بوفوار) وروبير دوبروي (سارتر):

"قلت: الغريب أن هنري (ألبير كامي) أقل حرصاً منك بكثير على القيام بدور سياسي.

فقال روبير: لعله فهم أن أشياء أخرى مطروحة على بساط البحث.

ـ ماذا إذن.

فتردد روبير: أتريدين لب فكرتي؟.

ـ بالطبع.

ـ لم يعد للمثقف أي دور يلعبه.

ـ كيف هذا؟ إنه يستطيع على كل حال أن يكتب، أليس كذلك؟

ـ أوه! يمكننا أن نلهو بضم كلمات، كما نضم لآلئ، مع الحرص الكبير على ألا نقول شيئاً. لكن حتى هكذا، هذا خطر.

فقلت: لنر، أنت في كتابك تدافع عن الأدب.

فقال روبير: آمل أن ما قلته سيعود حقيقياً من جديد ذات يوم. أما حالياً، فإنني أعتقد أن خير ما نستطيع أن نفعله، هو أن نجعل العالم ينسانا".

نلمس مسحة من التشاؤم في نبرة روبير/ سارتر.. إن هذا الحوار يجري بعد الحرب العالمية الثانية، في نهاية الأربعينيات أو ربما في بداية الخمسينيات، حيث الأحداث تتقلب بالشكل الذي يعاكس توقعات المثقفين، حتى أنهم يحسون بأنها تتفلت من بين أيديهم، ولا يستطيعون إزاء تداعياتها فعل شيء حاسم، فيدركون أن وسائلهم القديمة في التأثير على ما يجري لا تجدي فتيلاً.. لقد ظهرت قوى جديدة وتقنيات جديدة وأساليب عمل

جديدة ووسائط تأثير لم تكن معروفة في السابق. لكن، على الرغم من هذا الشعور بالإحباط فإن تأثير أمثال سارتر كان ملحوظاً، وأحياناً حاسماً. وسيشارك هو نفسه (سارتر) بطريقة فعالة في ثورة 1968 الطلابية. ما أريد قوله هو أن للمثقف دوراً ما، وتأثيراً بهذه الدرجة أو تلك، إذا ما سعى لذلك الدور ولذلك التأثير، على أن يفهم ماذا يجري على وجه التحديد، وفي أي سياق تاريخي، وما موقعه في إطار جغرافية الحدث التاريخي، وماذا عليه أن يفعل وكيف؟.

أسوق هذه المقدمة الطويلة نسبياً تمهيداً للتساؤل والحديث عن ثورة الشباب الحالية في البلدان العربية، وأي دور يُنتظر من المثقفين أن يؤدوه؟ مع التأكيد على اختلاف السياقين (فرنسا منتصف القرن العشرين، والشرق الأوسط في العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين). وأبرز سؤالين يمكن أن يواجهانا الآن: هل يستطيع المثقفون التأثير في مجرى الأحداث الحالية، وإلى أي حد؟ وهل يحتاج الحدث التاريخي هذا دورهم وموقفهم؟.

مرّت أدوار المثقفين العرب في الوسط الاجتماعي/ السياسي بأطوار مختلفة، ففي مرحلة ما، لاسيما في العقود الأولى من القرن العشرين وحتى الستينيات منه، وجدوا أنفسهم، في الغالب، في قلب الحدث السياسي، وجزءاً من الحالة السياسية، وبهذا كانوا فاعلين اجتماعيين، يقترن عندهم التنظير والدعوات، بهذه الدرجة أو تلك، بالنشاط والممارسة، لكن مذ أخذت النظم العربية الانقلابية، ذات الهوية العسكريتارية، بتلفيق ثقافة ثوروية استهلكت خلالها مفاهيم لا تحصى لاكتها الألسن، واكتظت بها البيانات، حتى لم تعد لها أي معنى، وهي المفاهيم ذاتها التي كانت النخب الثقافية تروِّج لها؛ (التقدم، النهضة،الاشتراكية، الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، الحرية، التنمية، الوحدة العربية، الخ) نقول منذ ذلك الحين استعارت النظم تلك، أو سرقت أدوار المثقفين، وهمشتهم. ومذ ذاك لحق ضرر فادح بالفكر العلماني ـ المديني بوجوهه (اليساري والليبرالي والقومي) بعدما تبنى كل نظام عربي من تلك النظم، ظاهرياً، وجهاً من وجوه ذلك الفكر، في شعاراته وخطاباته وبرامجه المقترحة (التي لم تنفّذ قط)، خالقاً حاجزاً نفسياً غليظاً، ونفوراً، بين المجتمع الذي يحكمه وذلك الفكر. هنا اضطر المثقفون إلى البحث عن خطاب بلغة مغايرة، وعن طرق بديلة لتأدية أدوارهم، أو اتخاذ أدوار جديدة..

كانت آليات الإقصاء والإدماج تُلزم ظهور حالات مختلفة في مواقف المثقفين من السلطات القائمة، وأدوارهم؛ (مقاومة، مراوغة، شد وارتخاء، تقيّة، سكوت، امتثال، انصهار في المؤسسة الثقافية للسلطة، الخ). وكان المثقفون يصطفون في هذه الخانة أو تلك بحسب خلفياتهم السياسية والاجتماعية، وطبيعة شخصياتهم. وبعضهم تنقل بين تلك الخانات مراراً تبعاً لتقلبات المواسم والظروف. وقد اكتست وجهات نظر كثر من المثقفين العرب، حول مستقبل النظام السياسي/ الاجتماعي العربي، لاسيما في العقود الثلاثة الأخيرة، بشيء من التشاؤم. لكن هذا لا يعني بأية حال أنهم كانوا سلبيين إطلاقاً. فمن السذاجة الحكم على المثقفين العرب، بمختلف موجهاتهم الإيديولوجية واتجاهاتهم، في الأوقات كلها، بالسلبية والعدمية واللافاعلية. فما أنتجوه من فكر وفن وأدب ما كان له أن يؤتي ثماره سريعاً وبشكل مباشر، بل إنه كان يحفر في الوعي واللاوعي الجمعي للشرائح المتعلمة من المجتمع، حتى إننا لا نستبعد أن تكون ثورات الشباب العربي الحالية، في جانب منها، نتيجة تأثيرات خلقها المثقفون بطروحاتهم الفكرية وإبداعاتهم في الوعي المجتمعي. وإن باتت أدوارهم (أي المثقفين) التقليدية ووسائلهم القديمة غير ذات جدوى كبيرة في الوقت الراهن.

إن سؤالاً من هذا القبيل؛ هل على المثقف الكاتب الانغماس في نوع من الكتابات السريعة والإعلام التعبوي، أم الانتظار، والعمل بروية لإبداع أعمال ذات قيمة فنية عالية، تعد، كذلك، شهادة تاريخية جدية؟ أقول؛ أن سؤالاً من هذا القبيل قد لا يكون مجدياً الآن، فالكاتب (مثالاً للمثقف) يستطيع أن يمارس الدورين معاً، العاجل منه والمؤجل إلى حين. وهكذا فعل ديستويفسكي ولوكاش وأندريه مالرو وسارتر وكامي، ومئات غيرهم.

أحسب أن المثقفين العرب يعيشون اليوم حالة معقدة من الذهول والقلق والحيرة والترقب بعدما نكّلت ثورات الشباب الاحتجاجية الكاسحة بتوقعاتهم. وما صدم أفق توقعهم ليس فقط هذا الخروج السلمي المدوّي للناس (المهمشين) إلى الشوارع والساحات تحدياً لأنظمة حكمهم ومطالبتها بالإصلاح الجذري، وبالرحيل إن اقتضى الأمر. وإنما، أيضاً، السرعة التي بها تتحرك دواليب الأحداث ساحقة في طريقها، أو مهددة بإسقاط، النظام السياسي العربي البالي بمعظم طبعاته. حتى وإن بقيت بعض الأنظمة مستمرة على سدة الحكم إلى حين.. تلك الأنظمة التي نرى اليوم كيف راحت تتسابق في إعطاء التنازلات الواحدة تلو الأخرى، وبذر الوعود بالإصلاح والديمقراطية والبناء وحل

المشكلات، فاتحة نوافذ في جدار استبدادها لئلا ينهار كلياً على رؤوسها، وقد انهار بعض أجزائه فعلياً.. إن أول شيء باتت هذه الأنظمة متيقنة من حصوله، بفضل ثورات الشباب، هو أن السلطة ما عادت حكراً لها، وأنها لا تستطيع منذ الآن أن تفعل ما يحلو لها، من غير حساب أو عقاب، مثلما كانت تفعل في العقود السابقة.

إذا قلنا أن مثقفي القرن العشرين العرب ينتمون، في أغلبهم، لتقاليد عصر الحداثة وثقافته، من خلال حضورهم الكاريزمي، الفكري والإبداعي والمعنوي، فإن عصرنا الحالي ما بعد الحداثي لا يتيح لهم الأدوار نفسها والتأثير نفسه. ولسنوات طويلة كانت الكلمة هي السلطة في الشارع السياسي. غير أن الأمر تبدّل الآن، وأول سمة للثقافة ما بعد الحداثية هو طغيان سلطة الصورة. فالحدث تصنعه الصورة التلفزيونية، ولولا التلفزيون وصوره لما اكتسبت الثورات الشبابية هذا الزخم والقوة ونَفَس المطاولة كله، والذي فاجأنا جميعاً.

كانت الصحيفة والمجلة والكتاب، ومن ثم الإذاعة المسموعة، وسيلة المثقف لقول كلمته، وعبرها أداء دوره. أما اليوم فإن من يقوم بالمهمة هي الصورة العابرة للقارات، وتقف وراء إنتاج هذه الصورة أشخاص (مثقفون) ومؤسسات (ثقافية وإعلامية) غير أنه المثقف بمعايير وملامح مختلفة، والمؤسسات التي هي ذات آليات عمل ووسائل تقنية وسياسات لا تشبه بأية حال ما كانت عند المؤسسات الثقافية التقليدية.

إن الصورة تُنقل مباشرة، ساخنة وحية، عارضة الحدث التاريخي في لحظة وقوعه، وبهذا فهي تهيّج العواطف والانفعالات قبل أن يتمثلها العقل التأملي التحليلي. إن صورة تعرض عن احتجاجات آلاف الناس في ساحة ما ستحفز آلافاً، ومئات آلاف أخرى، على الخروج والمشاركة، وهذا ما نقصده بالقول؛ أن الصورة لا تنقل الحدث فقط وإنما تشارك، بالأحرى، في صنعه. غير أن الصورة نفسها غير بريئة تماماً، وغير حيادية على الإطلاق، وإنما هي منتقاة في كثير من الأحيان وممنتجة. وثمة حسابات سياسية وإيديولوجية في تحديد زمان ومكان بثها. أي أنها بعبارة أخرى صناعة ثقافية، وعمل مثقفين يؤدون دوراً جديداً غير ذاك الذي عودنا عليه مثقفو الحقب السابقة/ أصحاب الكلمة. بيد أن وظيفة الكلمة لم تنته بعد، ولن تنتهي أبداً، وستبقى اللغة أداة لا غنى عنها لنقل المعارف والأفكار وللتواصل الاجتماعي بين البشر وتأسيس ثقافتهم وتمثيل تجاربهم وخبراتهم، وتدوين تاريخهم.

إن أداة الثقافة أصبحت أكثر تعقيداً؛ وهي الآن نسيج متشابك من الكلمة والصورة والتقنيات والوسائط، تمتزج وتتآلف وتتفاعل، بهذا القدر أو ذاك، تبعاً للمقاصد وللاستراتيجية المستخدمة في إنشاء الخطاب (السياسي، الإعلامي، الثقافي). وهو خطاب يتجه للتأثير في الرأي العام وإعادة تشكيله، ومحاولة توجيهه. غير أن من يتجه إليهم الخطاب ليسوا سلبيين في التلقي والتمثل، وهم يتساءلون ويتشككون ويحاورون.. إن وسائط الإعلام وقنوات الثقافة الحديثة هي مجالات لديمومة حوار بين أطراف شتى. والمثقف ليس سوى طرف واحد في هذا الحوار، يعتمد مدى تأثيره على سعة معارفه وبُعد تفكيره وقوة حججه وأسلوبه في القول والعرض، وحضور شخصيته في المشهد العام.

يتورط المثقف بالسياسة من اللحظة التي منها يبدأ بالاهتمام بقضايا المجتمع، أو من اللحظة التي منها يفكر أن يخلق خطاباً موجهاً للمجتمع. وليس شرطاً أن يمارس لعبة السياسة مباشرة.. إن وجوده في الجسم الإعلامي والثقافي، وقيامه بوظيفته الفنية أو الأدبية أو الفكرية أو الإعلامية يمنحه فرصاً أكبر لأداء دور مؤثر في السياسة. وأن دخول كثر من الفنانين والكتّاب والإعلاميين في حوارات وسجالات الناس، لاسيما الشباب، عبر مواقع التواصل الاجتماعي، ناهيك عن مشاركتهم الفعلية في نشاطات الاحتجاج، يضعهم في القلب من الحدث، ويعطيهم شرف المشاركة في صنعه.

# المصادر

1ـ (المعرفة والسلطة؛ مدخل لقراءة فوكو) جيل دولوز.. ترجمة جاسم يفوت.. المركز الثقافي العربي ـ بيروت 1987.

2ـ (عالم فوكو) فرنسوا دوس.. مجلة المنار.. كتاب العدد الثاني، السنة الأولى.. شباط 1985.

3ـ (قضايا في نقد الفكر الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟) محمد أركون.. ترجمة؛ هاشم صالح.. دار الطليعة/ بيروت.. ط1/ 1998.؟

4ـ (علم اجتماع المعرفة) الدكتور معن خليل.. منشورات جامعة بغداد 1991.

5ـ (ذهنية التحريم/ سلمان رشدي وحقيقة الأدب) صادق جلال العظم/ مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي/ شركة F.K.B المحدودة للنش.. نيقوسيا/ قبرص.. ط2/ 1994.

6ـ (الموسوعة السياسية) عبدالوهاب الكيالي وآخرون الجزء السادس/ مفهوم المؤسسة.. المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت.

7ـ (تحول السلطة: المعرفة والثروة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين/ جزءان) ألفين توفلر.. ترجة: لبنى الريدي.. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1995.

8ـ (أقنعة الناصرية السبعة: مناقشة توفيق الحكيم ومحمد حسنين هيكل) لويس عوض. دار الرقي/ بيروت.. مكتبة مدبولي/ مصر.. ط1/ 1987.

9ـ (المحنة العربية/ الدولة ضد الأمة) الدكتور برهان غليون.. مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت.. ط1/ 1993.

10ـ (اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) الدكتور برهان غليون.. دار التنوير/ بيروت.

11ـ (قوة الأشياء/ الجزء الثاني) سيمون دي بوفوار.. ترجمة؛ عايدة مطرجي إدريس.. دار الآداب/ بيروت.. ط1/ 1964.

12ـ (لعنة النفط: الاقتصاد السياسي للاستبداد) جوردون جونسون ومجيد الهيتي.. منشورات وترجمة معهد الدراسات الإستراتيجية.. ط1/ 2006 بغداد ـ بيروت.

13ـ مقالة (الثقافة العراقية: اشكال متعددة من العبودية) كريم عبد .. مجلة (أقواس/ العدد الأول 2008).

14ـ (هوامش على دفتر النكسة) شعر نزار قباني.. منشورات نزار قباني.. بيروت.

15ـ (التخلف الاجتماعي؛ مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور) مصطفى حجازي.. المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء ـ بيروت.. ط9/ 2005.

17ـ (المرض بالغرب؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي) جورج طرابيشي.. دار بترا ـ دمشق.. ط1/2006.

18ـ (نقد الفكر الديني) صادق جلال العظم.. دار الطليعة للدراسات والنشر/ بيروت.. ط2/ 1970.

19ـ (النقد الذاتي بعد الهزيمة) صادق جلال العظم. دار الطليعة للدراسات والنشر/ بيروت.. ط4/ 1970.

20ـ رواية (ليلة لشبونة) أريش ماريا ريمارك. ترجمة؛ ليلى نعيم.. مؤسسة الأبحاث العربية/ سلسلة ذاكرة الشعوب.. بيروت 1993.

21ـ رواية (1984) جورج أورويل.. ترجمة؛ أنور الشامي.. المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء ـ بيروت.

22ـ (الخوف من الحرية) أريك فروم.. ترجمة؛ مجاهد عبد المنعم مجاهد.. المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت.. ط1/ 1972.

23ـ (دفاتر السجن) أنطونيو غرامشي.. ترجمة؛ عادل غنيم.. دار المستقبل العربي.. بيروت.

24ـ (صدام الحضارات) صامويل هانتنغتون وآخرون.. مركز الدراسات الستراتيجية والبحوث والتوثيق/ بيروت ط1/ 1995. لم يُذكر اسم المترجم.

25ـ (الحداثة) جزءان.. تحرير مالكولم برادبري وجيمس ماكفارلن.. ترجمة: مؤيد حسن فوزي – دار المأمون بغداد.. ط1/ 1990.

26ـ (القول الفلسفي للحداثة) هابرماس ترجمة د. فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة- سورية – ط 1 /1995.

27ـ (أوهام النخبة/ أو نقد المثقف) علي حرب- المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء وبيروت- ط1/1996.

28ـ (نقد الحداثة) ألان تورين – ترجمة :أنور مغيث – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – ط1/ 1997.

29ـ (حديث النهايات/ فتوحات العولمة ومآزق الهوية) علي حرب – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء وبيروت – ط1/2000.

30ـ (قضايا في نقد العقل الديني/ كيف نفهم الإسلام اليوم) محمد أركون – ترجمة هاشم صالح – دار الطليعة – بيروت – ط1/1988.

31ـ (المثقفون في الحضارة العربية/ محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد) – محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط1/1995.

32ـ (الممنوع والممتنع/ نقد الذات المفكرة) علي حرب ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء وبيروت ـ ط1/1995.

33ـ (مساءلة العولمة / الاقتصاد الدولي وإمكانات التحكم) – بول هيرست وجراهام تومبسون – ترجمة: إبراهيم فتحي – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة 1999.

34ـ (المثقفون) رواية بجزئين؛ سيمون دي بوفوار.. ترجمة؛ جورج طرابيشي.. دار الآداب/ بيروت 1962.




يستحوذ هوى السلطة على الجميع، حتى تكاد تتحول إلى واحدة من الرغبات الأساسية (الغريزية). فكل فرد (ككائن بشري) يسعى لتكون له دائرة تأثيره وتحكمه، أي مجال سلطته، بدءاً من الطفل الذي يتملق والديه، أو يشاكس من أجل الحصول على الاهتمام، وحتى السلطة السياسية أو الدينية التي ترمي إلى التحكم من خلال خلق الأجساد الطيِّعة وترويض الإرادات. والإنسان لا ينِي يفكر بالسلطة. فالسلطة موجودة، بعدِّها علاقات قوى، ومجالات تأثير ونفوذ وآليات تحكم وسيطرة. فكل ما ينزع إلى التحكم والسيطرة، بأي شكل، هو سلطة، أو مشروع سلطة. وليس من السهل التحرر من تحكم السلطة. فطالما أن هذا التحكم يتخذ صيغاً وآليات ومسارات غاية في التعقيد والتخفي، فإن الذات، غالباً ما تجد نفسها واقعة في قبضة سلطة معينة، أو خاضعة للقواعد التي وضعتها السلطة من أجل مصالحها وضمان ديمومتها.




والمثقف، أو المفكر، في هذا السياق، وبهذا المعنى يتحول نفسه، إلى طالب سلطة، أو سلطة، على هدي خياراته ومواقفه. إن عمل المثقف (المانع) وهو يدس أنفه في الشأن السياسي في سبيل المثال، أن يحدّ، ما أمكن، من غلواء السلطة، وأن يفضح آلياتها التي تمارس من خلالها القهر والقمع، ولاسيما تلك الخفية والمواربة، ليوسع مجال تأثيره هو (المثقف/ المفكر)، أي سلطته. فالسلطة السياسية، كما هو شأن السلطات القمعية الأخرى، تحاول الاستحواذ على مجالات السلطات الأخرى واستثمارها في التأثير والتحكم والسيطرة بالشكل الذي يحقق لها أهدافها المعلنة والمستترة، ومصالحها الخاصة.





